二十世纪西方哲学译丛

正当与善

THE RIGHT AND THE GOOD



[英]戴维·罗斯 著

菲利普·斯特拉顿-莱克 编

林南 译

上海译文出版社

《正当与善》是戴维·罗斯代表作，1930年初版，2002年重版，是伦理直觉主义的代表作品，该学说在最近两个世纪的大部分时间里是英国的统领性道德理论。

本书主要论述的问题是“正当”与“善”以及两者之间的关系。“正当”与“善”是伦理学中的两个基本范畴，义务论强调前者，效果论强调后者，罗斯本书的目的是批判效果论，捍卫义务论。但他的义务论又区别于康德主义，后者重视道德建构和道德论证，而罗斯主张有些义务是“显见的”，只能靠我们的直觉来把握。在他看来，正当的行动并不由引起该行动的动机所具有的价值来决定，即便这种价值有利于行动者，或者是某种独立于行动者之外的善。正当的行动是由诸多显见的义务所决定的。罗斯将“正当”与“善”描绘成简单的非自然的属性。

编者菲利普·斯特拉顿-莱克是一位杰出的研究罗斯学说的专家，他对1930年的版本做了一个重新注解的工作。本书不光收入了新的参考书目、索引和编者注，还提供了一篇具有重大价值的序言，在序言中，讨论了《正当与善》一书中的主要论题，力图消除读者对它的一些常见误读，并指出了罗斯后期某些观点的改变。目前直觉主义正面临一个复兴的阶段，这个版本无疑会成为使读者正确理解罗斯学说的最权威作品。

责任编辑：衷雅琴
封面设计：王晓阳
译文网：www.yiwen.com.cn

作者简介：

戴维·罗斯（David Ross,1877—1971），英国著名伦理学家，牛津大学默顿学院名誉学者，牛津大学奥利尔学院院长，1927年成为英国学会会员，1936—1940年担任该学会会长，1941—1944年任牛津大学副校长。在其学术生涯中，因其突出的成就在英国乃至欧洲获得无数名誉学位，1938年封爵。主要著作有：《亚里士多德》（1923）、《亚里士多德尼各马科伦理学译介》（1925）、《正当与善》（1930）、《伦理学基础》（1939）、《亚里士多德思想的发展》（1957）、《康德的伦理学理论》（1954）等等。







ISBN 978-7-5327-4416-9

9 787532 744169 >

定　价：　21.00 元

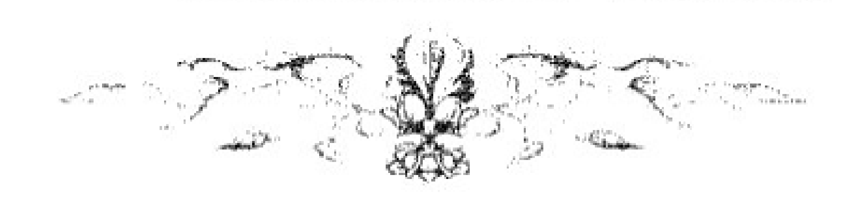
易文网：www.ewen.cc

正当与善
THE RIGHT AND THE GOOD

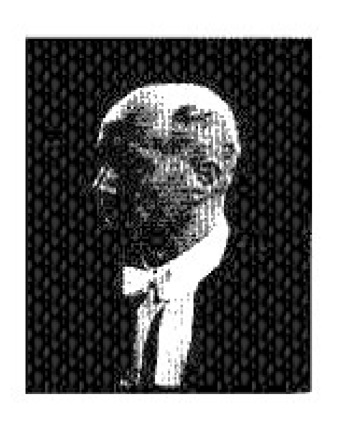
二十世纪西方哲学译丛

正当与善

THE RIGHT AND THE GOOD



[英]戴维·罗斯 著
菲利普·斯特拉顿-莱克 编
林南 译



上海译文出版社

《二十世纪西方哲学译丛》选收二十世纪西方哲学界各主要流派影响较大的著作。通过有选择的译介，旨在增进文化积累，拓展学术视野，丰富研究课题，为了解和研讨现代西方哲学提供系统而完整的第一手资料，以利于我国理论界、学术界深化对西方文化的借鉴和批判。

图书在版编目(CIP)数据

正当与善/(英)罗斯(Ross,D.)著;斯特拉顿·莱克(Stratton-Lake, P.)编;林南译. —上海:上海译文出版社,2008.4
(二十世纪西方哲学译丛)
书名原文:The Right and the Good
ISBN 978-7-5327-4416-9

I. 正… II. ①罗…②斯…③林… III. 直觉主义-伦理学-研究 IV. B82-065
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 168510 号

David Ross, edited by Philip Stratton-Lake
THE RIGHT AND THE GOOD
Oxford University Press Inc., New York

根据牛津大学出版社 2002 年版译出

图字:09-2006-074 号

正当与善
[英] 戴维·罗斯 著
菲利普·斯特拉顿-莱克 编
林 南 译

上海世纪出版股份有限公司
译文出版社出版、发行
网址:www.yiwen.com.cn
200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc
全 国 新 华 书 店 经 销
上海商务联西印刷有限公司印刷

开本 890×1240 1/32 印张 8.125 插页 4 字数 173,000
2008 年 4 月第 1 版 2008 年 4 月第 1 次印刷
印数:0,001—5,100 册
ISBN 978-7-5327-4416-9/B·278
定价:21.00 元

如有质量问题,请与承印厂质量科联系。T:021-56135113

序　　言

W·D·罗斯

本书讨论的是道德哲学家们所关注的两个最重要的概念，在将它交付发表时，我觉得很不自信。我很清楚伦理学的大多数重要问题的难度之大，也知道，几乎所有它们看似再自然不过地做出的预设，都引起了一些问题，这些问题倘若要以合适的方式加以对待，将需要长久而又谨慎的讨论。我认为，在某些地方，当我急于考察那些需要考察的复杂情况和互相对立的种种考虑时，我的观点的主要轮廓或许是很难认清的；而在其他一些地方，当我希望避开过于复杂的问题时，我可能在不进行必要的限定的情况下就作出了一些一般性陈述。我曾尝试在过于简单和过于复杂的问题之间求取一种平衡；但我不能自夸，说我总是——甚或常常是——成功的。在我看来，我所达到的某些结论几乎肯定是对的，而另一些则是非常可疑的；我也曾尝试指出我认为哪些更可疑，哪些不那么可疑。

我主要受惠于H·A·普里查德教授。我相信，在前两章中所表达的观点的主体部分，都受益于他的"道德哲学基于一种错误?"(《心灵》,1912,第21—37页)一文。此外，我还与他反复讨论过伦理学上的许多主要问题，从每一次讨论中所获甚多。最后，他读了我的大部分手稿，他那详尽无遗的评论和批评对我帮助很大。不管是在(我认为)他大体同意我的观点的地方(像对"正当"[1]的论述)，还是在他很不同意我的地方(像对"哪些事

物是善的"这个问题的论述),以上这些对我都是非常有益的。

我也希望说,我从G·E·摩尔教授那里受益良多,我是经常引证他的;我还想补充的是,在我斗胆不同意他的地方——正如在我同意他的地方一样,我总是从他对伦理问题的讨论中得到巨大的收获。

1930年10月

① 正当:"rightness"。在英文原书中出现过"right"和"rightness"两个词,"rightness"强调其名词性。因为在中文表达中一般可以依上下文来区别词性,所以在本书中将"right"和"rightness"均译作"正当"。同理,"wrong"、"wrongness"均译作"不当"。——译者

目　录

导　论

菲利普·斯特拉顿-莱克

罗斯的《正当① 与善》(1930)标志着伦理直觉主义的顶点，该学说在先前两个世纪的大部分时间里是英国的统领性道德理论。但在它出版后 20 年里，直觉主义遭到了大部分道德哲学家的反对，乃至在 20 世纪 60 年代，人们很难看到它曾经的诉求是什么了。② 这种否定意见在 20 世纪下半叶一直流行着，它意味着，很少有哲学家会带着关心和同情的态度阅读直觉主义的一些核心文本。这反过来又导致了对直觉主义的一种漫画化，后者鼓励了这样一种看法：在走向"更严肃的"道德理论之前，可以轻易而又快速地把直觉主义打发掉。

罗斯的直觉主义道德理论和其他同类理论一样多地受到这种忽略之害。某些批评家认为罗斯的直觉主义没有说出任何我们不知道的东西，他只满足于将一些常识性的看法列出来。③ 其他一些人反对道，只要他的直觉主义假定了能直接由某种神秘的、特殊的道德机能(faculty)加以感知的"彼岸的"种种非自然属性的实存，这一理论在形而上学和认识论上而言就是过分的。④ 但所有这些批评都歪曲了罗斯的看法。一旦我们将漫画放到一边，看看罗斯实际的观点和论证，我们就会发现一位严肃、诚实而又有说服力的道德哲学家，他的种种观点应当得到远比它们实际上得到的严肃得多的考虑。

X

中 心 论 题

那么这都是些什么观点呢？在《正当与善》中，罗斯力争在道德形而上学（the metaphysics of morals）、规范伦理学（normative ethics）和道德认识论（moral epistemology）中达到一种独特的观点。罗斯是一位道德实在论者。他相信，正如形状、大小和体积"……存在着"一样，正当与善也以同样的方式成为世界的客观特征，他写道，"一个道德真理的体系，它像所有真理必须是的那样客观"（第 15 页）[⑤]，后来又宣称："道德秩序……正如在几何和算术公理得到表达的空间或数量结构一样，是宇宙（我们可以补充说，任何有道德行动者存在的可能宇宙）的根本本性的一部分"（第 29—30 页）。[⑥]

我们并不通过我们的道德态度、习惯、文化或这一类的任何

---

① 在本书中，我们大多将"right/wrong"译作"正当/不当"，但在罗斯突出强调它们的真理论含义（参见原文第 31—33 页），或在进行一般性描述的地方，译作"对/错"。——译者

② 因此比如说，在 1967 年，G. J. Warnock 写道，"回顾过去，直觉主义似乎是非常奇怪的一种现象——一些非常精细而又非常缺少启发性的作品——乃至人们可能会对如何解释它、它的起源是什么感到奇怪"（*Contemporary Moral Philosophy*（MacMillan：London, 1967），p. 16）。

③ 比如，可参见 Mary Warnock, *Ethics since 1900*（Oxford University Press：Oxford, 1968），p. 50, G. J. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy*, pp. 12－13, Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, 2nd edn.（Routledge, London, 1998），p. 254。

④ William K. Frankena, *Ethics*（Prentice-Hall：Engelwood Cliffs, NJ, 1963），pp. 86－87.

⑤ 导论中以及正文中的注引用的页码都是英文原书页码，可参照本书边码查找。——译者

⑥ 这里罗斯不仅致力于客观道德真理，而且致力于种种必然的道德真理。

东西使我们的行为成为正当的或善的，这正如我们不以这样一些方式使某事物成为方形的一样。毋宁说，我们的道德态度是对"感知到的"[1]善与正当的反应。而当我们的态度合宜时，那是因为某种事物正是以我们所认为的方式存在着——也就是说，它真的是善的，恶的，正当的，或不当的。根据罗斯的看法，使得我们的道德信念"X 是善的"成真的（当它是真的时），是 X 之为善所具有的属性，或者客观特性。在这方面，价值判断就像颜色判断一样。[2] 如果我的判断"墙是红色的"是正确的，这是因为墙有某种颜色属性，红的属性。同样地，如果我的判断"某一事物是善的"是正确的，这是因为这一事物具有某种价值属性，善的属性。

罗斯的实在论产生的推论是，如果世界上没有任何价值属性——没有任何客观价值——那么我们的一切价值判断就都是错的了。因为如果价值属性的实存(existence)使得我们的道德判断成真，那么如果没有任何这样的属性的话，我们的价值判断就没有一个是真的了。认为我们的所有道德判断都是错的，就是去信奉一种错误的价值理论了。根据错误的理论，道德上的不一致就像在一个客观上没有颜色的世界里对"某事物是某颜色的"看法上的不一致。或许你认为墙是红色的，而我却认为是

---

① 我将"感知到的"加引号，是因为罗斯认为我们并不真的感知到正当与善。我们判断某事物是正当的或善的，这并不是基于对这些属性的感知，而是基于对其他一些属性的感知（*The Foundations of Ethics*（Clarendon Press: Oxford, 1939), p. 168)。

② 尽管应该注意，道德判断与颜色判断在很多方面是有区别的。例如，如果某种虚设的境况是真实的，亦即如果我们在特殊环境下会具有相关的感觉，设想某些颜色判断是对的，似乎就是合理的了。尽管如此，如果我们会以积极的方式对某些情况作出反应，相应的价值判断却不一定对。罗斯还注意到了颜色与价值之间的其他一些区别（p. 88 和 pp. 121 - 122)。

橙色的。但我们都错了。因为在一个无颜色的宇宙中,它本不具有颜色,而我们都认为有颜色。在一个客观上无价值的世界里,对某种事物的价值的看法不一致,也是这种情况。或许你认为某事物是善的,而我却认为它是恶的。但我们都错了。因为在一个无价值的宇宙中它本不具有价值,而我们却都认为有价值。

尽管罗斯的道德实在论使他承担如下这种观点:在一个客观上无价值的宇宙里,我们的所有价值判断都错了(第 82 页),他还是坚持说没有任何理由可以认为宇宙是无价值的。他的观点是:我们的某些道德判断是真的,而使得它们为真的则是相关的客观价值的在场。

罗斯不仅仅是一位实在论者,他还是一位**非自然主义的**(*non-naturalist*)实在论者。这就是说,他认为道德属性不能以完全非道德的方式来理解。[1] 道德术语是评价性的或道义性的术语,比如"善"、"有价值的"、"应该"、"责任"、"适当的"、"合适的"或"应得的"。非道德术语则是心理学的、社会学的、进化论的或科学的术语,比如"欲求"、"赞同"、"社会"、"幸存"等等。对于罗斯来说,以完全非道德的术语来理解道德属性,便是给这些属性下了一种还原性的、自然主义的定义。

> 如果你将"正当"定义为由共同体所赞许的含义,你就提出了一种自然主义的定义。如果你将"善"定义为"应被欲求的",你就提出了一种非自然主义的定义。种种后果理论(Consequence theories)不是自然主义的,就是非自然主义的。如果你将"正当"定义为"能产

---

① *The Foundations of Ethics*, p. 6. 我们稍后会看到,对非自然属性之非自然性的这种理解是不充分的。

> 生最大的快乐”，你就提出了一种自然主义的定义。如果你将它定义为“能产生最大量的善”，你就提出了一种非自然主义的定义。[1]

xii

如果种种道德属性能以诸自然属性来进行界定，那么道德上的种种议题就可以用经验观察的方式来规定了。如果诸道德属性无法以这种方式来界定，那么道德上的种种议题就不能以经验的方式来规定了。罗斯并不否认某些经验事物与决定是否该以某种特定的方式行动是相关的。他只是认为，即便所有经验事实都被考虑在内了，还是需要作出进一步的**道德**判断——亦即这样一种判断："这些经验事实使得某种行动**正当**或**善**了"。

他既坚持正当与善[2]是非自然属性，也认为它们是简单属性(simple properties)。说正当与善是简单属性，就是说它们并非两种或更多种属性或关系(relations)的结合，比如合适的关系(道德的)与获得赞同的属性(非道德的)的结合，或者因果关系(非道德的)与最好的属性(道德的)的结合。[3] 罗斯认为，如果一种属性是简单的，它就无法被定义。因此，他认为正当与善的简单性表示这些属性都是不可定义的。

在其规范理论(normative theory)中，罗斯为一种方法论上

---

① *The Foundations of Ethics*, pp. 6 - 7.

② 善："goodness"。我们仿照上文对"right"、"rightness"的处理，将"good"和"goodness"均译作"善"。将"bad"和"badness"均译作"恶"。——译者

③ 对于罗斯来说，一种属性仅仅因为是一种可确定的属性的一种确定的形式，就不是复杂的。比如，他并不认为，因为红有"是一种颜色"这一(可确定的)属性和"是红色的"这一(确定的)属性，它就是复杂的。在这一点上他追随了 J. Cook-Wilson，见 J. Cook-Wilson 的著作，*Statement and Inference*，*ii*(Clarendon Press: Oxford, 1926)，pp. 502 - 504。

的直觉主义辩护。方法论的直觉主义认为,存在着多种第一原则(first principles),它们会发生冲突,而且无法提供任何能解决这种冲突的优先规则(priority rules)。[①] 这意味着,责任的种种原则无法像后果论者们和康德主义者们相信的那样,可被建基于某个单一的基础性原则之中。这种多元论不仅仅适用于正当,也适用于善。罗斯认为,不存在任何这样的主导价值(master value)——比如说快乐,康乐或幸福——凭借这个主导价值,所有其他的善的价值最终都可获理解。毋宁说,存在着好多事物,它们凭自身就是善的(罗斯列出了德性,快乐,知识和正义[②]),因此它们的价值也并不需要追溯到任何其他事物的价值上去。

xiii

罗斯是一位方法论上的直觉主义者,也是一位认识论上的直觉主义者。认识论直觉主义者们认为,我们可以直接(凭直觉)了解到,某些事物凭其本身就是善或正当的。我们能直接了解这些事物,那是因为宣称这些事物为善或正当的命题是自明的(self-evident)。说这些命题是自明的,就是说它们可以**先天地**被了解。罗斯并不认为所有道德命题都是自明的。依据罗斯的看法,只有那些最基本的道德命题才能以这种方式来了解。基于这些基础之上的、关于我们在特殊境况下该怎么办的特殊判断则不是自明甚或可知

---

① B. Williams, "What does Intuitionism Imply?" 载 Williams, *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982 - 1993* (Cambridge University Press: Cambridge, 1995), p. 182。并非所有多元论者都是方法论上的直觉主义者,因为一种理性化了的多元论可能有一些优先规则。因此,方法论直觉主义成了多元论下的一个子集。尽管如此,在下面我会互换地使用"方法论的直觉主义"和"多元论"两个术语。

② 在罗斯那里正义指的是依照功劳(德性)的比例对幸福或快乐进行的分配。当他列出了诸种基本的善,因此有时还说有三种内在地善的事物时,他并不总是坚持这种价值。尽管如此,下面这一点还是清楚的:他认为正义是一种独特的内在的善,它在结构上与其他三种区别开来——它是复杂的,而其他三种是简单的。

的。对于罗斯来说,关于这些事物,我们只有一些很可能正确的意见。

因此,我们就能确定位于罗斯的直觉主义道德理论之核心的四种关键看法了。第一个是道德实在论,第二个是认为道德属性是简单的、非自然属性的看法,第三个是他在正当与善的问题上致力于一种不可还原的多元论,最后是认基本的道德命题为自明的看法。前两个看法表达了他在道德形而上学方面的看法,第三个表达了他的规范理论,第四个则是他的认识论。在下面部分,我会更详细地考察罗斯的这些观点中的每一方面。在第一节,我将讨论罗斯的道德形而上学,在第二节我关注的是他的规范理论——他在正当与善上的多元论;在第三节我会评价他的道德认识论。

第一节　道德真理和道德实在论

xiv

为什么我们会认为在世界上既有道德属性又有非道德属性呢?为什么会认为诸价值可以说是被缝到世界的织体(fabric of the world)中去了呢?罗斯宣称,道德实在论是基于我们日常的伦理论说与思想之上的。比如说,尽管我们只能通过参与到某些事物之中来发现其价值,我们还是将它们设想成在我们参与之前就具有这种价值了,而且甚至在我们不参与时也具有这种价值(第 81 页)。我们认为,对那些我们评判为善的事物的积极的感情是对价值的*回应*(*responses*),而不是将价值授予其对象了(第 89 页),我们也认为道德判断表达了道德信念,而道德信念的目的则是追踪客观的价值事实(第 85 页)。

更一般地说,罗斯认为仅凭["善"][1]作形容词用这一点,就

[1] 如无特别说明,本书中方括号及其内容均为译者所加。——译者

[可以发现]有某种预设:"善"指向了某种属性。"当某个形容词一般地归到某个实体上时,就有了一种预设,亦即它是某种性质,这正如当某个介词短语一般地归到它之上时就有了一种预设,亦即它是某种关系或某种关系属性一样。"①当我们认为某个形容词适用于某事物时,我们自然会想到该事物具有某种特征,想到它以某种方式存在着;而想到它以某种方式存在着就是认为它具有某种属性。经过反思,这种预设可能会被推翻。②事实可能证明,"善"这个形容词指向了某种关系,或关系属性,而不是它作为其谓词的那种事物的某种内在属性。事实甚至会证明,在说某种事物为善的时候,我们根本没有就事物说出什么,而是仅仅表达了我们对它的积极态度,或者只是在说,这样的态度是合适的。但罗斯反对这些可能性,坚持认为没有很好的理由支持如下假设:"善"与"正当"并不指它们作为其谓词的那些事物的属性(第 114 页)。③ 因此,对道德的实在论的解释是把握道德现象的最佳方式,是把握日常道德思想的所谓陈词滥调的最佳方式。

XV

尽管如此,哲学家们最近还是否认了这一点。他们接受下面这种看法:日常道德思想的种种陈词滥调给了我们一个很好的理由,去将道德判断设想成真值倾向(truth apt)——也就是说,或者是真的,或者是假的。但他们否认伦理中的真理会使我们委身于任何实在论。他们是通过宣称道德判断都只在一种最

---

① *The Foundations of Ethics*, p. 278. 也可参见 *The Right and the Good*, p. 81。

② 罗斯在颜色问题上是一位非实在论者,即便"红"是一个形容词(p. 86)。

③ 见 *The Foundations of Ethics*, 32ff. 是罗斯对卡尔纳普的理论的反对意见;pp. 34ff. 是他对艾耶尔的情感论的批判;pp. 279ff. 则是他对布伦塔诺宣称"善"是一种 *Scheinsqualität*(表面性质)的看法的反应。

小限度的意义上是真的(或假的)来做到这一点的。[1] *依据这种*最小限度的意义,人们如果说过“强奸是错的”之后再说“‘强奸是错的’是真的”,就什么也没多说。将“是真的”附加到一个被引用的句子上,正好表明不引用是合适的。它并不表示现实符合于那句子表现其实际存在的方式,因此,伦理中最小限度的真理并不像罗斯那样的实在论者们认为的那样,表示世界以某种方式存在着,而只表示人们具有道德上的担当(commitments)。[2]

但正如杰克逊、奥皮与史密斯已经指出过的,[3]最小限度主义的真理概念有其不足之处,因为它没弄清楚使它成为真值倾向的某种特定论说的真相。并非所有人都同意道德判断具有一种真值(truth value)。情感论者们认为道德判断表达了非认知性的(non-cognitive)态度,而非信念,而且这些态度不可能为真或为假。那么为什么我们会认为道德论说是真值倾向,而情感论是错的呢?最小限度主义者们认为,如果满足了一些句法和规范性条件,道德论说就是真值倾向。句法条件是,句子可嵌入到某些合适的结构中去,比如否定、条件结构、命题态度和真值归属。规范性条件是,在一个支配着这些句子的使用的共同体里,有某些已被很好地确立起来的标准。既然这些句法和规范方面的条件很容易满足,最小限度主义者们就能很顺利地让道德句子(就像在其他成问题的论说中的句子一样)成为真值倾向。但既然这些条件只在最小限度意义上使论说具有真理资　XVI

---

① 比如可参见 S. Blackburn, *Ruling Passion: A Theory of Practical Reason* (Clarendon Press: Oxford, 1998)。

② M. Smith, “Moral Realism”, 载 H. LaFollette 编, *Ethical Theory* (Blackwell: Oxford, 2000), p. 18。

③ F. Jackson, G. Oppy 与 M. Smith, “Minimalism and Truth Aptness”, 发表于 *Mind*, 103(1994), pp. 287 - 302。也参见 Smith, “Moral Realism”, pp. 15 - 37, 这是对真理的最小限度主义及其问题的一份卓越的阐释。

格，真值倾向性（truth aptness）就并不含有任何成问题的实在论。

尽管如此，真值倾向性的最小限度主义标准的问题在于，它对于允许哪一种陈词滥调来规定我们理解真值倾向性的方式，是随意选择的。真值倾向句的陈词滥调之一是，它被用来赋予主张该句子的人的某种信念以内容。① 但是，这种条件既不是句法上的也不是规范性的，而是核心性的。尽管如此，如果它被包含到那些规定真值倾向性的陈词滥调中，那么真值倾向性就再也不会是一种最小限度的事情了。因为信念都是意在适应诸事实的一些状态的，它们有时是用来指导行动的，而且倾向于以一种理性的方式进行发展。② 某些特定的句子是否表达了这样一种状态，这是一件实在的事情，而不是一件最小限度的事情。因此尚不清楚的是，我们是否能像最小限度主义者们主张的那样，承认道德论说是没有实在论预设的真值倾向。③

简单性和非自然主义

但即便道德论说在某种相当坚定的意义上就是真值倾向——也就是说，在当且仅当世界是以道德句所表现的那样存在着时，道德句为真的意义上——罗斯的道德实在论也可能被误解。我们很有理由认为，根本没有任何像道德属性之类的事物。道德属性在形而上学上讲，是怪诞的，即在现代科学世界观

---

① Jackson 等，"Minimalism and Truth Aptness"，p. 294。

② *Ibid*, p. *296*。

③ 最小限度主义者们可以坚持说，这样的一些表达表示了**最小限度地解释了的**一些信念。但如果他们追求这一点，那么最小限度主义者们就要向我们解释，是什么使得一种状态是一种信念，而不是别的什么东西（ibid. pp. 296 - 297）。

中没有藏身之地。如果事实果真如此，那么我们的道德判断的真值条件就永远无法满足，而一种错误的理论就会成为正确的了。因此，我们这里要处理的问题是，我们是否有充足的理由认为，不存在任何像道德属性之类的事物。

如果道德属性就是自然属性，那么它们就实存着（exists），我们接受这一点不成问题，因为没有任何人会认为自然属性是与科学世界观（*Weltanschauung*）相左或不相容的。正是出于这个原因，大多数当代道德实在论者都是自然主义者。尽管如此，就像所有直觉主义者一样，罗斯认为道德属性必定是**非自然**属性，而且（就像许多其他直觉主义者们那样认为）正当与善是**简单的**非自然属性。 xvii

在这一点上产生了两个问题。（1）为什么罗斯认为正当与善是简单的非自然属性呢？（2）这样的属性存在吗？如果罗斯无法为我们将正当与善设想成简单的非自然属性提供很好的理由，那么那种认为这样的属性存在的看法就是没有争议的，因为没人否认自然属性的存在。但是，倘若罗斯能为我们认为"伦理中的真理依赖于简单的非自然属性的存在"提供很好的理由，那么那种认为有这样的属性存在的看法就会是富于争议的，因为许多哲学家否认非自然属性的存在。如果他们是对的，而且道德真理依赖于非自然属性的存在，那么一个错误的理论便会成真。

大多数关于直觉主义者们对道德属性的看法的争论，都没有清晰地区分如下两种主张："善与正当是简单的"，以及"它们是非自然属性"。但是，这是两种十分不同、相互独立的主张。一位自然主义者可能会同意罗斯关于正当与善是简单属性的看法，但却会坚持认为它们是简单的**自然**属性，或者换成一位非自然主义者，就会坚持认为正当与善是复合属性，但却同意罗斯关

于它们是非自然属性的看法。[1] 我相信，注意到这个区分是非常重要的，因为如果我们没有注意，那么某个特殊问题是由正当与善的简单性而产生的，还是由它们的非自然性而产生的，就不清楚了。因此，我将分别论述这些问题。

为什么罗斯会认为善与正当是简单属性呢？他的看法基于两种紧密联系在一起的论证。其一可以称作"简明性论证(transparency argument)"。根据简明性论证，如果"善"可被定义，这一术语必定指某种特定的复合属性，因为定义在于具体说明这一复合物是什么。如果"善"指的是某种复合物，因此也能

xviii

被定义，那么我们只有将这一定义记在头脑中，才能明智而易于理解地使用"善"这一术语。但我们在脑子里不具有它的任何定义的情况下还明智而易于理解地使用该术语。因此，"善"以及它所代表的属性必定是简单的(第92页)。

罗斯提出的第二个论证是摩尔的悬而未决问题论证(open question argument)。依据这个论证，任何给"善"下定义的尝试都必然会失败，因为总是可以追问，某种符合那被设想的定义的事物是否是善的。比如说，我们可以宣称，成为被任何人所欲求的就是成为善的，因为即便我们知道战争被某些人欲求，我们仍然会怀疑它是否是善的(第92页)。但是，如果定义是正确的，我们可能就没有这样的怀疑了。比如说，如果人们知道约翰是男的，而且未婚，他们就无法合理地怀疑他是单身汉了。既然涉及"善"的任何定义时，这样的一些怀疑总是有可能的，那么所有这些定义就必然错了。因而，"善"必定指某种简单属性。

---

① A. C. Ewing认为，善是一种复合的非自然属性(*The Definition of Good* (Routledge & Kegan Paul: London, 1947), ch. 5)，而在 *Principia Ethica* (rev. edn. (Cambridge University Press: Cambridge, 1993), p. 196)一书中，摩尔认为正当是复合的，但却是非自然的。

尽管这些论证是不同的，罗斯认为第二个论证没给第一个增加任何东西。[1] 不过，他认识到无法照原样接受简明性论证，因为他注意到，当我们使用一个表示某种复合事物的术语时，我们心中并不具有某种复合属性的观念。

> ……情况似乎是，我们在寻求某一术语的定义，并最终将其接受为正确的。我们接受某一定义为正确的，这个事实表明该术语确实以某种方式表示一些因素的复合；然而我们有时却在怀疑该术语是否是可分析的，而且如果可以的话，[怀疑]那正确的分析是什么，这一事实又表明，在寻求定义之前或期间，诸因素的这种复合物并非清晰地在我们心中在场的。看起来似乎我们无法避免认识到如下这点：当复合物还没有清楚地在我们心中在场时，就可以暗中使用指代某个特定的复合物的术语了……（第 92—93 页）

承认这一点对于罗斯为道德属性的简单性提出的论证来说似乎是致命的。如果一个术语可以被定义（即便在我们使用它的时候，我们没有将这个定义存于心中），那么"善"这个术语就是可被定义的（复合的）了（尽管我们在使用它时并没有将此定义存于心中），并因此可以合理地质疑某种符合这一定义的事物是否是善的了。但罗斯坚持认为，这种不透明性仅仅表明，我们无法即刻便知（可以说），对"善"的所有定义必然会失败。我们必须做的是，留意任何被提议的那些看似有理的定义，并自问这 xix

① 他说，它们都表达了相同的思想，亦即如果善指的是某种复合属性，我们就在使用该术语时将这一复合属性的观念存于心中了。然而在使用"善"这一术语时，我们心中没有任何这样的复合属性的观念。

是不是我们一直以来以“善”所指的意思(第 93 页)。如果回答是“不”,那么我们就应该反对所提议的定义。如果按照这种方式,我们反对“善”的所有看似最合理的定义,“我们就可以相当有信心地感到‘善’是不可定义的”,并且是指某种简单属性(第 93 页)。罗斯的观点是,即便善是某种不透明的复合观念,一旦定义被呈示给我们,我们就应该能够回应道:“那就是我一直以来所要说的意思,尽管我不曾有能力表达出来。”将这种方法应用到善与正当之上后,罗斯得出结论说,它们都是简单属性。

罗斯认为,善与正当不仅仅是简单的,它们也是非自然的属性。如果“善”与“正当”无法被定义,那么它们就无法完全以自然的(非道德的)方式被定义。但即便善与正当无法被定义(是简单属性),它们仍然可能是自然属性。[①] 罗斯并没有将“道德属性是否是简单的”这个问题与“它们是否是自然的”这个问题清楚地区分开来。由此造成的结果是,他没有针对道德属性可能是简单的自然属性这种观点提出任何论证。在某个方面而言,他没能区分这些主题,这并不成为什么问题,因为很难设想任何**简单的**自然属性能合理地等同于善(或正当)。而且即便找到某些简单的自然属性能合理地等同于善(或正当),罗斯也可以用他为了证明善的简单性而做的同样论证来反驳这种等同。他会要求我们考虑,在认为某事物为善(或正当)的时候是否总是想到这一简单的自然属性。尽管我们无法预先确定地知道所有这样的等同都必然会失败,找不到任何合理的可选属性(candidate property)还是意味着善极不可能会等同于某些简单的自然属性。因此,如果自然主义者是对的,那么善与正当就等

XX

① 罗斯以为,复合属性预设了简单属性(p. 93)。既然他似乎并不认为自然领域可还原到其他领域,他便卷入这样的观点:存在着简单的自然属性。

同于某些复合的自然属性。因而,倘若罗斯反对给正当与善下任何定义是正确的,那么他认为道德不可还原为非道德(自然),便是正确的了。

*尽管如此,我并不认为罗斯的这一看法正确:正当与善的任何定义都是不充分的。*罗斯认为,悬而未决问题论证阐明了如下事实:当我们认为某事物为善的时候,我们心中并没有什么定义。但我认为这种论证表明了某种另外的东西。我认为它表明了评价判断(evaluative judgements)的本质规范性(essential normativity)。① 说评价判断是规范的,就是说它们对"什么会成为以某种(积极的)方式作出行动或反应的**理由**"给出了结论。自然事实(natural facts)可能会为这样的实际结论提供基础,但判断说这些自然事实存在,这本身并不一定就能明确地得出这些结论。因此,正是出于这个原因,像"这是 N,但它是善的吗?"("N"指的是某种自然属性)这样的问题就有一种悬而未决感(open feel)。它们有一种悬而未决的感觉,那是因为当我们判定某事物为善时,我们就下了结论说,我们有理由采取某种对它赞成的态度(pro-attitude)。但仅仅判断说它具有某种自然属性,我们就还没有得出结论说,我们有理由采取这样一种态度。②

这并不是说,自然属性就不能给我们以某种积极的方式进行反应的理由。相反,某种事物会给另一个人(或我)以快乐,这一事实给了我想办法得到它(或者是为了另一个人,或者是为了我自己)的理由。关键在于,"我有以某种方式进行反应的理由"

---

① 我在这里追随 T. M. Scanlon 对悬而未决问题论证的解释,亦即他在 *What We Owe to Each Other* 一书中作出的结论(Harvard University Press: Cambridge, Mass., 1998), p. 96ff.。

② Ibid., p. 96.

这一判断，总是超出或高于“自然属性存在”这一判断的一个进一步的判断。判断说某种事物会令人快乐是一回事，而判断说它那令人快乐的性质给了我追求它的理由却是完全不同的另一回事。

xxi 但“我们有理由以某种积极的方式对某种事物作出反应”这一判断，似乎并不是一个超出并高于“该事物是善的”这一判断的判断。相反，在“某事物是善的”这一判断中，我们似乎在下判断说，我们有理由以某些积极的方式作出反应。[①] 如果这是对的，那么它便强烈地暗示，认为某事物是善就是认为它具有这样一些特征，这些特征给我们以某些方式作出反应（采取某种赞成的态度或做出某种行为）提供了理由。因而，悬而未决问题论证不会引导我们得出善不可定义的结论，而会引导我们得出结论说某种定义——亦即某种用理由、赞成的态度和行动来下的定义——是正确的。但尽管悬而未决问题论证并不支持善是一种简单属性的观点，我相信它还是支持它是一种非自然属性的观点的。因为这一论证所澄清的就是，善是一种规范的属性(normative property)，而自然属性却不是。如果自然属性是规范的，那么只要判断“某事物具有某种自然属性”，我们就可以判断说，我们有理由采取对它的某种赞成的态度。既然“我们有这样的理由”这一判断总是追加在“某种事物具有某种自然属性”这一判断之上，那么自然属性就不是规范的属性。

某些人或许会坚持说，“成为某种理由”这个属性就是一种自然属性。但我认为，对理由的任何自然主义解释都无法

---

① 我在这里追随 T. M. Scanlon 对悬而未决问题论证的解释，亦即他在 *What We Owe to Each Other* 一书中作出的结论（Harvard University Press: Cambridge, Mass., 1998），p. 97ff.。

被接受。那些貌似有理的解释试图通过我们在特定条件下会欲求什么来定义理由。但是,或者某种显然是规范的术语会出现在所列出的条件表中(在这种情况下,分析就是不可还原的),或者分析是可还原的(在这种情况下,它就容易受到一种悬而未决问题论证的版本影响)。因为,即便我们知道还原性定义得到了满足,我们总是可以怀疑某种事物是否真给了我们一个理由。

于是,我们从悬而未决问题论证所得到的,不是善不可定义,而是它不能用自然主义的或非规范的方式来定义。[①] 悬而未决问题论证事实上支持对善的某种非自然主义定义——它阐明了,某 X 要是善的,它就得具有一些使我们有理由对它采取某种赞成态度的特征。 xxii

既然悬而未决问题论证既适用于善也适用于正当,我们似乎便可就正当得出相似的结论——就是说,我们可以下结论道,不能从完全自然的方面来理解正当,而应该借助诸种理由来理解。但正如罗斯正确地指出的,既然正当(这里正当被理解为等于"应该去做")与善判然有别,一种行动所具有的为正当的属性,就不可能是它具有的这样一种属性:即它具有的某些特征使我们有理由对它采取某种积极的态度。毋宁说,它是一种行动可能具有的"具有给我们去做它的全面理由的某些特征"这一属性。正是出于这个理由,具有"A 行动是 N,但它是正当的吗?"(这里"N"指的是某种自然属性)这种形式的问题有某种悬而未决的感觉。它们有某种悬而未决的感觉,是因为我们在问一种行动是否正当(我们是否该做出这种行动)的时候,我们是

① 事实上,摩尔最关心的就是以悬而未决问题论证表明这一点(*Principia Ethica*, p. 19)。

在问我们是否有全面的理由这么做,而尽管 N 可能会给我们全面的理由去做 A,我们并不下结论说我们仅仅因为判断某行动是 N 就有了这样的理由。但是,一旦我们下结论说 A 是正当的行为,那么我们是否有全面的理由去做 A 就不成问题了。

所以我认为,罗斯下结论说正当与善是简单属性,而且“正当”与“善”都不可定义,那是错误的。但罗斯并不需要为了维护正当与善是非自然属性而坚持这些概念的不可定义性。因为尽管赞成的态度和行动都是自然属性,我相信,“是一种理由”这一属性还是一种非自然属性。“是一种理由”这一属性是一种规范的属性,是一种无法以完全非规范的(自然主义的)词语来理解的属性。这一点变得模糊不清,是因为罗斯将非自然属性描述为无法从完全非道德的词语来理解的属性。因为“理由”这个词既不是一个明显的道德词语,也不是一个自然词语。因此一旦我们注意到理由是非自然属性,我们就必须以某种其他方式来描述自然-非自然之分了。我没听到过对这一区分的一种完全充分的描述,[①]但摩尔说的话是抓住了这种区分的特点的:自然属性是经验科学(包括心理学)要研究的事(business),而非自然属性则是无法以经验的方式研究的。对区分的这种描述使我们得出如下观点:“是一种理由”这一属性是非自然的属性。因为尽管科学可以告诉我们,比如说,某些动物会感到痛,它却无法告诉我们说,这一经验事实给了我们不做某些事(比如生煮

xxiii

① Thomas Baldwin 提议我们将非自然属性理解为缺乏肇因之力(causal powers)的属性(*Principia Ethica* 一书导论,p. xxii)。尽管我认为就像摩尔的定义一样,这对于描绘自然-非自然之分是有益的,但是我并不认为它可被接受为一个定义。因为某些哲学家认为像脆弱或可融性(solubility)这样一些性情上的属性缺乏因果效力。如果他们是对的,那么依据 Baldwin 的定义,所有性情属性都将成为非自然属性了。但很明显,脆弱与可融性都是自然属性,不管它们是否具有肇因之力。

了它们)的**理由**。在指出某些动物能感受到痛时,大多数科学家很少怀疑这一经验事实给了我们不生煮它们的理由。但他们觉得我们有这种理由的信念却并非科学研究的结果。这样的研究揭示的仅仅是"某种动物能感受到痛"这一非规范的(经验的)事实。它并未揭示"这一经验事实给了我们以某种方式行动的理由"这一规范性事实。

我指出过,到目前为止罗斯已经给了我们将道德属性当作非自然属性的理由,但却没提供足够的理由去设定它们是简单的。但正如我们早先注意到的,许多哲学家感到,如果道德判断的真要我们承担非道德属性的实存,那我们就必须放弃认为某些道德判断为真的信念,而去接受某种错误的理论。因为非自然属性都是令人难以接受地怪异和神秘的。现在,"这些属性是否就像自然主义者们坚持认为的那样在形而上学上是可疑的"这一问题,产生了一些在这里无法深究下去的深刻而又复杂的论题。尽管如此,我们可以就这个话题简要地说几点。

首先,我们可以排除两种基于混淆之上的反对意见。有时非自然的道德属性的怪异性是通过说它们是*彼岸*属性才表达出来的。但罗斯并不认为道德属性实存于某个另外的世界。他并不认为这个世界上的某些事物之为善是因为善实存于某个别的世界。道德属性是自然事物*在此岸世界*存在的一些方式。既然某些事物存在的方式无法与处于这种方式中的事物区分开来,如果道德属性是自然的(此岸的)事物的一些非自然属性,那么道德属性一定也是此岸的了。

xxiv

反对罗斯的道德属性观的第二种常见的意见是说,它们是神秘的,因为关于它们没有任何可说的。① 这一反对意见在很

① Warnock, *Contemporary Moral Philosophy*, p. 13.

多方面都是混乱不清的。首先，它与罗斯提出的道德属性的非自然性根本无关。如果道德属性果真因为人们就它们无话可说而是神秘的，那么道德属性的神秘之为真，就不是因为这些属性是非自然的，而是因为它们是不可定义的。其次，一种属性之为神秘，是否仅仅因为不可定义，这一点尚不清楚。对于罗斯来说，当且仅当一种属性是简单的，它才是不可定义的，但如此这般的简单属性没什么神秘可言。最后，罗斯并不认为关于简单的、不可定义的属性就没有任何可说的了。它们的简单性所排除的只是定义。它并不排斥如下这一点：关于这些属性，有很多增长见识的、非定义性的事情可以说。[①] 因此只要这种批评还有任何力量，它就并非不利于"存在非自然属性"这种观点，而是不利于"存在着**简单的**道德属性"这种观点，而且它对于这一观点并没有多大的反对力量。无论如何，我已说过，罗斯的论据只支持"道德属性是非自然属性"的观点，实际上也支持"它们是某些复合属性"的观点。如果我说的对，那么宣称"因为这些属性是简单的，它们就是神秘的"便是不相干的（也是混乱的）了。

第三个通常的反对意见是认识论上的。这种意见是：非自然的道德属性只能通过一种特殊的道德机能（faculty）被知晓。但这样一种道德机能就像它被认为能觉知的那些属性一样的神秘。对于像罗斯这样的非自然主义者们来说存在着一个真正的问题，但还不能说他无法提供一种得体的回应。首先，一旦我们认识到，非自然属性对于罗斯来说是此岸的，我们关于它们的知识就会显得不那么神秘，因为它会成为关于这个——而不是另

XXV

① 在 *The Foundations of Ethics* 一书中，罗斯宣称，道德上的适宜性（fittingness）是不可定义的，但他又指出了它与功利主义和审美上的适宜性的共通之处与差异（pp. 51ff.）。

外某个——世界的知识。其次,正如我们稍后会看到的,罗斯并不认为我们通过感知到某些事物具有的善与显见(*prima facie*)地正当的属性就真正了解到某些事物是内在地善的或显见地正当的了,更别说通过以某种特殊的机能来感知了。我们是通过反思某些道德上的命题来知道这些的,而这样的反思所要求的无非只是通过先天(*a priori*)反思来了解任何事物的能力——亦即理解和思考的能力。①

尽管如此,其他一些针对非自然属性的反对意见更难处理。但如果我们抛弃掉"正当与善是**简单的**非自然属性"的观点,而以理由来理解它,对非自然属性的种种担忧就更难使人采取一种错误的价值理论。如果道德属性是简单的,那么我们的评价判断中的带有普遍性的错误就会成为比较局部的错误。因为我们无法在怀疑简单的道德属性存在的时候却不怀疑那些属性之外的任何事物,以及由那些属性形成的复合属性。尽管如此,如果通过理由来理解价值,那么(假设人们对行动和心理态度没有任何疑问)人们有关价值的怀疑论就该是源自有关理由的怀疑论。而如果一种关于价值的错误理论基于一种关于理由的错误理论,那么失误的理论家就得同时承担"我们有很好的理由否认理由的实存"与"这表示我们所有的理由判断都是错误的"这两种观点。但这样一种观点无异于自毁,因为它等于说,我们有理由对理由表示怀疑,并且必然包含着,说我们有理由对理由表示怀疑也是不对的。

人们或许会为了避开这种结论而将他的怀疑论限制于**实践上的**种种理由(亦即从事某种行为或采取某种赞成的态度的理

① 参见 L. Bonjour, *In Defence of Pure Reason: A Rationalist Account of A Priori Justification*(Cambridge University Press: Cambridge,1998),pp. 107 - 109。

由)。这种局部化的怀疑论将不触动认识上的种种理由(相信的理由),因此也不会让失误的理论家们承担一种自我毁坏性的观点。但我并没有看到关于理由的怀疑论如何能以这种方式被限制起来。实践上的和认识上的理由的差别,并不在于它们处在对某些事物的不同的担保关系(warranting relations)中(一种关系是可疑的,另外一种则是无害的),而在于它们担保了不同的事情。实践上的理由担保了种种赞成的态度和行动,而认识上的理由则担保了种种信念。因此,如果人们对规范性的(担保性的)关系本身产生怀疑,那这些怀疑就不可能以这样一种方式被局部化,乃至可以同时避免关于认识上的和实践上的理由的怀疑论。

xxvi

如果上述论证正确,那么自然主义者就必须或者抛弃"道德论说是真值倾向"的观点(这是情感论者的选择),或者否认其真值倾向性暗示了诸种非自然属性的实存(这是自然主义的存在论者的选择)。但我相信,我们很有理由认为道德论说是真值倾向,而罗斯提供了一种很有说服力的论证:诸道德属性(道德判断的真值生产者)不能等同于任何自然属性。因此我的观点是,我们应该抛弃自然主义。

第二节　后果论批判

直觉主义者们常常被指责为受到对"正当"与"善"进行定义的困扰。但罗斯明显认为对这一主题没任何有趣的东西可说(这种观点是错的,我指出过),因为他认为善与正当是简单的,因此也是不可定义的。罗斯对善和正当的定义的关注纯粹是否定性的。很明显,他认为所有对善和正当的定义都错了,而且这种错误与我们对规范伦理的思考有关系。因为如果人们像摩尔

在《伦理学原理》中所说的那样以为，认为某行为是正当的就等于认为它使善的结果最大化，那么后果论就**必定**是正确的，尽管事实上我们在考虑该做什么的时候常常并不留意将来的后果。但正如罗斯指出并且摩尔最终开始看到的，①如果后果论为真，那它并不是在分析的意义上为真，而是一种实质性的(综合的)真理。就后果论在某些方面看似有理而言，它并没有告诉我们究竟什么使一种行动成为正当的，但它却为为何所有正当的行动是正当的给出了最终的理由——亦即正当的最终**基础**。如果后果论无法通过坚持其学说在分析的意义上为真而将其推进到底，那么后果论的辩护将会通过考虑不同类型的正当的行为，考虑什么使得这些行为为正当来进行(第36页)。罗斯认为，一旦后果论者们被迫以这种琐细的方式来为其观点辩护，他们就容易受到一系列反对意见的攻击。这些反对意见，个别地看不会被当作决定性的，但集拢到一起之后，确实会形成一种反对后果论的强有力的论据。

首先，罗斯认为后果论过度简化了我们与其他人之间在道德上的种种相关(relevant)关系。罗斯断言，后果论暗示“我的邻居对我在道德上唯一重要的关系就是可能因为我的行为而成为受惠者”(第19页)。但他反对道，尽管施惠者-受惠者的关系在道德上是重要的，它却并非唯一在道德上相关的关系。立约人与受约人、债权人与债务人、妻子与丈夫、孩子与父母、朋友与朋友、同乡与同乡之间的关系，对于规定我们该做什么而言，也

① 有证据证明 Moore 在他的 *Ethics*(Oxford University Press: London, 1966)一书中认识到了这点。对这一点的讨论见罗斯，pp. 8 - 11。尽管如此，这一认识在他的“对我的批评者们的一点回应”一文中是显而易见的，见 P. A. Schilpp 编，*The Philosophy of G. E. Moore*(Northwestern University Press: Evanston, Ill., 1942)，p. 558。

都是在道德上相关的关系。

不过,罗斯在这里夸大了他的论据。后果论并不表示我们在道德上与他人的唯一重要的关系就是受惠者与施惠者之间的关系。对于罗斯提到的所有那些关系,后果论者们也会承认它们在道德上很重要。后果论者们并不宣称这些关系在道德上不重要,只是它们的重要性是派生的,而且要视遵守诺言、偿清债务等等是否恰巧会产生最好的结果这一事实而定。但一种在某些条件下在道德上相关的考虑,只有当那些条件满足时,才**真是**道德上相关的。因此,罗斯的反对意见必定是,其他的这些关系**凭它们自身**就是在道德上重要的,而不需要因为尊重这些关系碰巧使善最大化而获得这种重要性。

但为什么我们应该同意罗斯说,这些考虑凭它们自身就是在道德上相关的,并反对后果论对它们的相关性的解释呢? 罗斯提供了许多论证以表明:能够产生最善的结果,这并不是唯一的基本道德考虑。首要的是,我们做出了某种承诺,这一事实就能决定,在违背我们的承诺能与遵守它产生同样善的结果的地方,我们该怎么做。

XXVIII

> 如果我能预见,实现我的诺言和帮助一个我没作过承诺的人,会带来同样多的善,我会毫不犹豫地将前者看作我的义务。然而根据"正当者是因其能产生最多的善才成其为正当"的观点,我就不应该这么看。(第 18 页)

如果所有道德上的考虑都是从基于后果的种种考虑中获得它们道德上的重要性的,那么当遵守诺言的种种后果的价值与违背诺言的种种后果的价值相等,我们就没有任何道德上的理由去遵守诺言而不是违背它了。但我们毫不怀疑,在这样一种

境况下,我们应该遵守而不是违背我们的诺言。这只能由如下事实来解释:遵守诺言的行为具有一种道德上的重要性,这种重要性并不源自后果的价值。①

罗斯的第二个论证是,后果论忽略了他所谓的义务的"高度个人性"(第22页)。

> 如果唯一的义务是产生最大量的善,那么谁应该受益的问题——不管是我自己,还是我的受益人,或是一个我答应过给他以善的人,还是我与他没有这类关系的一个伙伴——对于我有义务产生那善而言是没有关系的。但事实上我们都确信,由谁来受益,这是有巨大的差别在内的。(第22页)

这里要表达的思想是,相比起我们对后果论思想的信念来,我们对下面这一点更为确信:这些关系对于我们该给他以善的人来说很重要。如果这是正确的,那么当后果论暗示这些关系没这么重要的时候,我们就应该反对后果论,而不是我们对"这些关系很重要"的信念。②

罗斯还指出,我们并不认为总价值上最微小的增加必然会为我们违背诺言提供辩护。比如说,假设履行对 A 的承诺会对他产生 1 000 单位的善,但通过从事某种其他行为,我能对 B 产生 1 001 个单位的善,我不会认为我应该违背对 A 的诺言(第

xxix

---

① Brad Hooker 在他的 *Ideal Code, Real World* 一书中用这一难题来判定后果论时论述过这一难题(Oxford University Press: Oxford, 2000), pp. 114 - 116。

② 从信心等级而来的这种论据在罗斯那里是很有说服力的,也与摩尔在他的"知觉判断"一文中反对外在世界怀疑论的论据关系密切,该文载 *Philosophical Studies* (Routledge & Kegan Paul: London, 1922)。

34页)。[①] “对 B 产生1 001个单位的善,而不是履行我们对 A 的承诺,这或许不算过于严肃地对待我们作为慈善家的责任,但却肯定是过于轻率地对待我们作为承诺者的责任”(第35页)。

罗斯继续深入,提供了同一种思想实验的两个变体。第一种涉及通过做某种不同于我所承诺之事(它将对 A 产生1 000个单位的善)的事情而对 A 产生1 001个单位的善。另一种则是,我没有做出任何承诺,但却有选择对 A(他是个非常好的人)产生1 000个单位的善或者对 B(他是个大坏蛋)产生1 001个单位的善的机会。罗斯主张,在第一种情形下,我们应该实现对 A 的承诺,而在第二种情形下,我们应该让 A 受益。但在两种情形下,我们该做的都是产生更少的善。

罗斯更进一步地论证说,“如果正当与最好的(optimific)相合是自明的,那么显见地正当者就是显见地最好者,这也应该是自明的。但尽管我们确信遵守诺言显见地就是正当的,我们仍不确信它显见地就是最好的”(第36页)。所有这些论证的目标就是要表明,在反思之后我们并不认为,对忠诚的种种考虑在道德上相关,仅仅是因为它们有助于产生最善的事态(state of affairs)。这些考虑具有内在的义务上的相关性(deontic relevance),这种相关性本身并不需要从任何其他事物那里承继过来。如果违背诺言会带来相当可观的更善的事态,遵守诺言的义务就可能会遭到践踏。但是,对忠诚的考虑可能会被基于后果的考虑所击败,这一事实并不表示,何时我们应该遵守诺言,这也要由基于后果的考虑来解释。

---

① 罗斯后来考虑对这种反对意见(亦即:如果不能遵守诺言,在这种情况下就总会产生有利于遵守对 A 的诺言的评价)做出回应(p. 38),但正确地抵制了这种想法。

将正当追溯到善的其他尝试

XXX

后果论者们主张,正当奠基于善——某种行为之为正当的最终理由是因为它在某种特定的意义上是善的。尽管如此,后果论并非唯一试图将正当奠基于善的理论。某些理论试图将正当的行为之正当奠基于内在的道德价值,而非它们产生的结果所具有的价值,它们的工具性的善。根据这种观点,我们应该从事某些行动,是因为那些行动凭其自身在道德上就是善的。自我主义者们(Egoists)也试图将正当奠基于善。对于他们来说,我们应该从事某些行为,是因为那些行为最终会提高我们自己的善。罗斯很快就抛弃了这两种将正当追溯到善的尝试。拒斥自我主义理论的根据是:"很大一部分义务在于尊重他人的权利,增进他人的利益,而不论会给我们自己带来多大的损失。"(第 16 页)。此外,即便从事道德上正当的行为最终总会使行动者受益,这也是与那些行为在道德上的正当不相干的。"一旦某人因为想借机增进自己的利益而作出某种行为,他就不是出自对其正当的认识,而是出自自利而行动的。"(第 16 页)

假使罗斯认为一种行为的正当完全独立于导致从事它的动机(第 4 页及其下),尚不明确的是,这一关于出自各种不同动机的行动的观点如何在道德上是相关的。但我认为罗斯的观点是这样的。当我们想到我们自己在做某种道德上正当的行为时,我们认为自己在对忠诚、内在价值、感激等等方面的考虑作出反应。但是,我们并不认为自利是一种**道德上的**考虑——一种能产生**道德**义务的考虑。因此当我们认为自己仅仅在对自利方面的考虑做出反应时,我们并不认为我们在做道德上该做的事。自利方面的考虑所产生的"应该"不是一种**道德上的**应该。正是出于这个原因,自利的种种考虑与一种行动在道德上的正当毫

不相干。相关的考虑是能使一种行为在道德上正当的种种考虑,但自利的考虑不会出现在这些考虑的行列里。结果,自利的考虑与道德上正当的行为之正当就是不相干的,即便所有在道德上正当的行为往往会增进行动者的利益。

xxxi

罗斯在将正当追溯到道德之善的努力上稍稍多花了点时间。他是在讨论"正当"的含义的那一章这样做的,因此就没有明确地将这种观点作为一种有关正当之基础的理论。但通过论证在道德上善的行为从不是道德上要求的,他试图表明,"道德上善的"与"道德上正当的"不一定是同外延的。如果这一努力成功,它将不仅仅表明"正当"不意味着"道德上善的",也表明道德上的善不可能是道德上正当的行为的唯一基础。

罗斯针对"我们从不被要求从事道德上善的行为"这一观点所提出的论点基于如下的假设:在道德上善的唯一一种行为是那些从道德上善的动机出发的行为(第4页)。满足了这一假设后,如果他能表明我们从不被要求从一种道德上善的动机出发而行动,那么他就已经表明了,我们从不为道德上的要求去做一种道德上善的行为。

在《正当与善》中,罗斯为如下观点提出了两个论据:我们从不为道德上的要求从道德上善的动机出发而行动。[①] 他的第一个论据是,这样一种要求会违背"应该包含能够"(ought implies can)原则。他的第二个论据是,从道德上最善的动机(义务的动机)出发而行动的要求导致一种无限回退。

我们不可能被要求从一种善的动机出发而行动,因为我们只能被要求做我们即时有能力选择去做的事。但如果我们没有某种动机,我们无法选择拥有它,而即便我们有了相关的动机,

① 反对这一观点的进一步的论据见于 *The Foundations of Ethics*, ch. 6。

我们还是不可能选择被这一动机而不是别的某种动机所促动。选择的对象——我们所选择的**东西**——是某种行为，而尽管我们出于某种动机选择做这一行为，我们选择它所出自的动机永远也不可能是被选择的一个部分。① 既然我们无法选择以某种特定的方式被促动，我们就无法被要求以某种方式被促动。

这一论据远不够有说服力。它基于对"应该包含能够"原则的一种可疑的理解——这一原则会产生一些非常反直觉的(counter-intuitive)推论。如果对该原则的这种理解是正确的，那么我们就会从我们认为受到约束的那些义务中被解放出来。 XXXii 比如，假设我向约翰承诺过会在中午偿还我欠他的债，而约翰已经在指望我这样做了(那时他真的需要这笔钱)。进一步假设我有了钱，而且动身去和他碰面，把钱还给他。但是，在中途我路过了一家卡西诺赌场，马上意志薄弱(而且碰上了霉运)，在牌桌上输掉了所有的钱。如果罗斯对"应该包含能够"原则的理解是正确的，那么一旦我输掉了钱，我就免除了还钱给约翰的义务。因为，尽管我本来可以选择在输钱之前，在中午还钱给他，我却再也不能选择这样做了，因为我没有能力随意用魔法把钱召回来。但这好像不对。看起来我仍然应该在中午还钱给约翰，即便我再也不能选择这么做。

罗斯可能会回应说，我再也没有**这个**义务了，但我已经有了另一个义务——就是向约翰道歉并想想别的办法尽快还他钱。部分而言，这是正当的。作为我的行为的结果，我确实负有了那些另外的义务。但认为这些其他的义务会**取代**先前那个，却是不当的。我不可能如此轻易地免除这一义务。相反，我错了**是因为**我所做的事意味着我再也不能履行我对约翰的

① *The Foundations of Ethics*, pp. 120－121 和 p. 138。

义务(中午还他钱)了。只有当我们假设我已使自己无法履行一种义务(这种义务幸免于我在完成它上的无能),这种说法才有意义。

罗斯反对"我们被要求从事道德上善的行为"这一观点的第二个论据宣称,这种观点会导致一种无限回退。如果我们被要求出自一种善的动机而行动,那么我们(至少有时)会被要求出自最善的动机而行动。罗斯提出,义务动机是最善的动机(第164—165页)。因此,出自最善的动机而行动,就是出自一种义务感而行动。根据这种看法,我们就不会在从事某种行为比如帮助其他人时,就已经完成我们该做的事。唯有当我们出于义务感帮助某人时,我们才算是尽了我们的义务,因为这是对我们的要求。但如果出自义务感地帮助某人就是我们的义务,那么根据我们现在讨论的理论,所有这些(出自义务感的帮助)本身必定是出自义务感才完成的。这便产生了一种新的义务(出自义务感地,出自义务感来帮助),而这种义务反过来也要出自义务感地来完成。这种过程必定要被再次重复,又再次重复,导致一种恶的无限回退(第5—6页)。

xxxiii

罗斯认为这是对"我们被要求出自义务地行动"这种观点的一种归谬论证(*reductio ad absurdum*)。这并不表明不能要求我们出自其他善的动机而行动。但罗斯正确地指出,断言我们被要求出自善的动机而行动但却永远无法被要求出自最善的动机而行动,这是自相矛盾的(第6页)。

既然最看似有理的一元论的义务理论就是那些试图将对奠基于善的理论,如果这样一些理论是错的,那就完全可以有把握地说,所有一元论的义务理论都是错的。如果所有一元论理论都是错的,那么当我们还受到任何义务约束的时候,多元论就必定是正确的。

显见的义务

这将我们带向了罗斯的正面理论——他的显见义务(*prima facie* duty)学说。这一学说基于"显见义务"与"本已义务(duty proper)"(或者罗斯有时说到的我们的"实际义务(actual duty)"之间的区分(第19—20页)。将这一区分理解成仅仅**看似**我们的义务者与**实际上**是我们的义务者之间的区分,非常有诱惑力,但罗斯十分清楚,不能以这种方式来理解。实际上"显见义务"概念在双重的意义上容易引起误解,因为罗斯想用它指行动的一种特征,这种特征既不是一种责任类型,也不是显见的(在仅仅是表面的意义上)。

> 我必须为"显见义务"这一短语而道歉,因为(1)它使人想到,我们所谈的是某种义务,而事实上它不是某种义务,而是某种以特殊方式与义务联系起来的事物。严格地讲,我们需要的不是一个这样的短语:在其中,义务由一个形容词来定性。我们需要的是一个独立的名词(separate noun)。(2)"显见的"向人暗示,人们所谈的只是某种道德境况初看之下所呈现的表面现象,它可能被证明是幻象;而我所谈的,则是包含在该境况的本性中——或者更严格地说包含在其本性的一种因素中——的客观事实,尽管它不像本已义务那样产生自该境况的整个的本性。(第20页)

说一种行动是显见地正当的,并不等于说我们有某种义务从事这一行动,而是说这一行动具有某种特征,该特征给予我们从事这一行动的道德上的理由。说一个行为的某些特征显见地就是不当的,并不等于说我们有某种不去从事它的义务,而是说

xxxiv

它具有某种特征,该特征给了我们不去从事它的道德理由。这些特征不是我们该履行的(义务),而是我们在决定我们该做什么的时候(应该)加以考虑的因素。

罗斯在他对显见义务的正式的虚拟条件句式定义中,[①]或者在他以某种倾向或性情对它们所作的解释中,[②]并没有把这一点讲清楚。但我相信,这就是罗斯说一种显见义务"不是一种义务,而是某种以特殊方式与义务联系起来的事物"时所指的意思。这种解释得到如下事实的支持:罗斯是在《正当与善》的"什么使正当的行为成为正当的?"一章和《伦理学基础》的"关于正当的基础的理论"一章中讨论显见义务学说的。因此显见义务应该被理解为那些给予我们真正的(不仅仅是表面的)道德上的理由去做某种行为的特征。

因为"显见义务"这个术语如此容易引起误解,罗斯渴望找到某个别的术语。"严格地讲",他写道,"**我们需要的不是一个这样的短语:在其中,义务由一个形容词来定性。我们需要的是一个独立的名词。**"尽管如此,在写作《正当与善》期间,罗斯没能想出一个更好的术语。他考虑过"权利要求(claim)"这个词,但出于两个原因放弃了它。首先,它是从一个错误的视角抓住了他要表达的意思——从另一个人的视角,从一个对我要求其权利的人的视角,而不是从行动者的视角。其次,它并未表达如下事实:我们对自己具有显见的义务,因为只有其他人才能对我要求权利(第 20 页)。尽管如此,在《伦理学基础》中他承认,

---

① "我建议将'显见义务'……看作一种指涉一种行为具有的……特征的简洁方式:在这种行为不同时成为另一种在道德上具有重要意义的行为的情况下,这种行为将成为一种本己义务"(p. 19)。

② 在 p. 28,罗斯将行为的显见的正当(*prima facie* rightness)描绘为它们成为我们的义务的倾向。也参见 *The Foundations of Ethics*, p. 86。

“责任(responsibility)”能更好地表达他用“显见义务”这一术语所表达的意思。他在那里说,显见义务就是对自己和对他人的责任,而我们应该做什么(我们的本己义务),是由这些责任之间的平衡所规定的。

他也接受了C·D·布罗德的合宜性(fittingness)概念,因为和正当不同,这个观念允许有不同的程度存在。说一种正当的行为是最正当的行为是没有意义的,但说一种正当的行为是最合适的,或适合于整体境况的,却很行得通。罗斯以合宜性对本己义务进行的解释,实际上与上文提供的用理由进行的定义非常切近。依据这种定义,说一种行为是正当的,就是说它具有给我们以从事它的全面理由的特征,然而对于罗斯来说,等于是说它具有使得它最适合于那一境况的特征。 XXXV

用合宜性解释对,使得罗斯可以将行为之显见地正当的特征理解为那些适合于该境况的某一方面的特征。我们也可以以理由对显见义务提供一种解释。说一种行动是显见义务,恰好就是说它具有这样一种特征:它能给我们以道德上的理由,去从事这一行为(或者正如罗斯会说的那样,一种适合于境况的某一方面的特征)。因此如果某人对“合宜(fitting)”这一术语感到困惑,他可以用一种以理由替代合宜的解释来取代罗斯在《伦理学基础》中的解释。

我们已经看到,罗斯反对一切道德上的考虑都可以被还原为或被奠基于某一种考虑(正如后果论者们主张的那样)的看法。最初他列出了七种基本的显见义务——亦即行动的七种内在地(在道德上)给出理由的(reason-giving)特征,所有其他的道德特征都从这七种特征获得它们给出理由的力量。它们是:关于(1)忠诚、(2)补偿、(3)感激、(4)正义、(5)仁慈、(6)自我提高、(7)不作恶(non-maleficence)方面的考虑(第21页)。

尽管如此，后来他宣称第(4)到第(6)都可以划归到促进内在价值之下(第27页)，因为幸福、德性和正义都是内在的善。这就将显见义务的清单还原成了五项：忠诚、补偿、感激、善的促进、不作恶(避免恶)。

人们或许会认为，诚实方面的考虑应该出现在基本道德考虑的清单中，但罗斯认为诚实在给出理由方面的特征不是基本的，而是派生出来的。我们在撒谎，这一事实就给了我们不去做它的道德上的理由，这只是因为(和如果)在撒谎时，我们就违背了说真话的固有承诺，或者伤害了某人(第54—55页)。在大多数情况下，这两种考虑中的一个或两个会是相关的，但也不总是如此。比如说，在一个走私游戏[①]中，人们被期待着要去欺骗，因此就没有任何说真话的固有承诺，没有任何会被背叛的信任了。如果没有人受到这些谎言的伤害，那么撒谎就没有落入忠诚抑或不作恶的显见义务的辖域。在这些情况下，我们在撒谎，这一事实没有给我们不做它的任何道德上的理由。这表明不诚实(dishonesty)的给出理由的力量是派生性的，而不是基本的。"我们不要撒谎"的道德理由并非源自撒谎的本性，而是源自忠诚与不作恶方面的考虑。正是出于这个原因，在这些基本的考虑不适用的地方，我们就没有任何道德上的理由不去撒谎。[②]

xxxvi

这表明，罗斯并没有仅仅列出我们认为自己具有的道德义务就了事，他常常谴责这种做法。毋宁说，他正在试图尽可能地把我们在道德上的确信系统化。他的做法是，询问哪些道德上的考虑是基本的，哪些是派生性的，目标是找到那些支撑所有其

---

① 我从Jonathan Dancy的*Moral Reasons*中借用了这个例子(Blackwell: Oxford, 1993), pp. 60 - 61。

② 另一个派生性的显见义务的例子是政治义务(policital obligation)的例子(pp. 27 - 28)。

他的考虑,而自身不为某种其他的道德考虑所支撑的考虑。这基本上也就是后果论者们和康德主义者们所从事的同一项事业。唯一的差异在于,它们认为所有道德考虑最终都可以被奠基于唯一一种[考虑],而罗斯却认为它们可以还原为五种以上[的考虑]。这也许不能让所有人都满意,但并不比"存在着不可化约掉的多种几何公理"更不令人满意。"在几何学中存在着不可化约掉的多种公理"这一事实并未使几何学不成体系。同样,罗斯的直觉主义也不会仅仅因为他认为有不可化约掉的多种基本道德原则就不成体系了。

罗斯不仅认为存在着纵向结构(从基本的到派生的原则),[他还认为存在着]某种横向的结构。因为尽管他认为任何基本道德考虑都可能胜过任何其他的[道德考虑],他并不认为它们具有同等的规范化分量。很明显,他认为某些基本的考虑比其他考虑的分量要重。比如说,他主张不作恶、忠诚和补偿方面的考虑要比仁慈的考虑分量更重(第 22 页,第 30 页)。尽管如此, xxxvii 还是很难明确指出这种严格性(stringency)在抽象的意义上意味着什么。[1] 并非不作恶、忠诚和补偿方面的考虑总是会胜过仁慈方面的考虑。罗斯要说的仅仅是,比如说,唯有为了他人的福利方面的**有重大意义的**促进,才可以无视忠诚方面的考虑。但每一种具体情况下被视作意义重大的事物会是很不同的。

人们有时说,罗斯无法充分地解释道德冲突。[2] 依据这种看法,罗斯的理论就意味着那些看似诸义务之真实冲突的事物最终还是被证明仅仅是一种表面的冲突。因为据说在决定哪种

---

① 关于罗斯对遵守诺言的显见义务的说服力的讨论,见 *The Foundations of Ethics*, pp. 100 - 101。

② 比如参见 J. Searle, "*Prima Facie* Obligations", 载 J. Raz 编, *Practical Reasoning* (Oxford University Press: Oxford, 1978), pp. 81 - 90。

显见义务产生了我们实际的义务时，我们是在决定相互冲突的义务中哪种是真实的，哪种仅仅是表面的。按照这种看法，根本就不存在任何真实的冲突，只有表面的冲突。

尽管如此，现在应该很明显的是，这种批判乃是基于对显见义务的一种误解。根据罗斯的说法，规定我们实际的义务是什么，并非是规定哪种显见义务是真实的，哪种仅仅是表面的。毋宁说，它是在规定哪种道德上相关的考虑给了我们分量更重的理由。规定"我们作出了一种承诺，这一事实给了我们更强的理由去遵守它，尽管打破它会产生更多的善给了我们理由去违背它"，并不等于规定后一事实根本没有给我们任何道德上的理由。这只是规定，比起违背我们的承诺来，我们有更多的理由去遵守它。在作如下宣称时，罗斯表明他认识到了这一点：当我们决定无视某种显见义务时，我们没有任何负罪感，但肯定会为我们不能回应那被忽视的义务而感到不安(第 28 页)。

1959 年，A·C·尤因将罗斯的显见义务学说描绘成 20 世纪道德哲学的最重要发现之一。① 这种描绘未免过了头，但罗斯的学说肯定是我们对道德的理解上的重要一步。罗斯的理论的一个优点是，它能容纳如下事实：我们有时应该为了阻止一种不好的结果而违背承诺，与此同时并不向后果论作任何让步(第 18 页)。此外，在罗斯之前，义务论者们只能通过坚持说存在着许多种基本义务(亦即本己义务)来尝试容纳那已深深地嵌入到我们的道德思考中的多元论。尽管如此，这么做的问题在于，它将每一种道德冲突都转化成了一种悲剧性的道德困境：在同一种条件下，我们在道德上负有义务从事两种非常不同的行

xxxviii

① *Second Thoughts in Moral Philosophy* (Routledge & Kegan Paul: London, 1959), p. 126.

为，但却只能做一个。在这种情况下，无论我们做了什么，我们都无法做到我们该做的，在这个意义上，无论我们做什么都是错的。罗斯以他的显见义务学说将多元论者们从这种难题中解放了出来。因为这种学说允许我们不把道德冲突设想为诸义务之间的一种冲突，而是诸种道德理由之间的冲突，我认为事实就是如此。

善的多元论

对罗斯的多元论的讨论往往集中在他的显见义务学说上。但尽管罗斯关于善的观点几乎从未被讨论过，《正当与善》的超过三分之二的篇幅却是致力于这一主题的。这其中的很多篇幅是否定性的，在抨击那些否认善是一种简单的非自然属性的人。但在第五章中，他概述了他关于内在之善的正面理论——也就是关于那种凭其本身就为善的事物。罗斯追随摩尔，将这样的善划分为那些有某些部分没有价值的善，和那些或者是简单的内在之善，或者是复合的而其所有部分都内在地善的善（第 69 页）。他将后者称作"终极的善"，终极的善的事物不像其他一些内在的善，是彻底善的——亦即不包含任何不是内在地善的事物在内。

尽管罗斯追随摩尔将内在之善与终极的善区分开来，在下面这点上他却是与摩尔不尽相同的：他认为，在多数情况下，我们都能凭我们对诸复合整体（complex wholes）之终极为善的诸部分的知识，将它们（它们并非彻底善的）的内在价值找出来。①结果，他关注的是终极的善，是这一假设：我们几乎总是能凭我们对哪些事物终极为善的知识，找出哪些更为复杂的事物是内

① "……一般来说，我将那些内在地而非终极地善的事物的价值归功于它们中的那些终极为善的因素；事实上，因为这些事物'借助它们自身的一个部分'而善，它们的其他部分就与它们的善不相关了。"（p. 73）

xxxix 在地善的。因此他认为评价与义务具有同样的基础主义(foundationalist)结构。存在着不可化约的许多终极的善,(几乎)所有其他内在的善都能由它们建构起来,凭借它们,其他内在的善才是内在地善的(第141页)。

罗斯提出,有三种简单的终极之善和一种复杂的[终极之善](它不能还原为它的种种元素的价值)(第27页)。[①] 简单的善是德性、快乐和知识。复杂的善是按功劳[②](德性)的比例分配幸福。第一个被他宣布为终极善的事物是德性。他将有德的意向(disposition)与表达这些意向的种种行为都包括在德性之内。表达这些意向的行为是出于某种动机而做的,比如尽义务的欲求,产生某种善的事物的欲求,或者给别人带来快乐的欲求(第134页)。快乐主义者们会否认那种德性是内在地善的。他们是善的一元论者,因此坚持认为快乐是唯一的内在之善。罗斯提出,如果我们考虑一种思想实验,我们就可以看出快乐主义的错误之处。如果我们考虑两个世界包含同样数量的快乐,可是其中的一个世界满是恶人,而另一个世界满是有德之人,我们不会认为它们是同样善的。我们毋宁会认为那个既有德性又有快乐的世界是更好的世界。这种思想实验表明了一元论快乐主义的不合理(第134页)。

罗斯使用相反的思想实验来支持快乐内在地为善的观点。如果我们设想两个世界在德性方面是同样的,可是在第一个世界包含广泛而又强烈的快乐,而另一个则包含广泛而又强烈的

---

① 这种观点似乎将罗斯交付给了 Moore 的有机整体学说,尽管在 ch. III 中他宁愿对这一学说保持怀疑。

② merit,此词也包含优点、美德的意思,但罗斯强调的是事物具有优点、美德而当受酬劳的意思,如果译作“优点”、“美德”,就失去了这种动态的意味,中译暂取“功劳”。——译者

痛苦，我们无疑会认为第一个世界是更善的（第 135 页）。这表明，我们并不认为德性就是唯一凭其本身就善的事物，因为两个世界在德性方面是同样的，可是在价值方面却不同。

罗斯为支持快乐内在地善的观点提出了两个其他的考虑。第一个是，我们只有假定快乐内在地是善的，才能解释我们对仁慈(kindness)的赞同。如果我们不认为快乐是善的，我们就不会认为给别人以快乐的欲求是有德的。其次，我们认为德性将会受幸福的酬报。尽管如此，除非我们认为幸福（这里明显等同于快乐和没有痛苦）是内在地善的，我们就不会这么想（第 135 页）。

XI

第三种（终极的）内在之善是正义。正义在罗斯那里指的是按比例将幸福（这里也等于快乐）分配给德性，将悲惨分配给邪恶（第 138 页）。[①] 不像前两种善，这是一种复合的善，它在某种关系中不仅包含了快乐，也包含了德性。尽管如此，它不能被还原为互相分离的德性与快乐的价值。如果我们设想一下，有两个具有同样多的德性、邪恶、快乐和痛苦的世界，但是在一个世界中，有德者快乐，邪恶者悲惨，而另一个世界中，有德者悲惨，邪恶者快乐，我们就能明白这一点了。尽管两个世界包含同样多的德性与快乐，它们并非同等地善的。前一个世界比后一个更善。罗斯认为，为了解决这一问题，我们必须允许正义成为一种独特而又不可还原的终极之善。他承认，这是有机整体少有的几个清晰的例子之一。因为邪恶与悲惨都是内在地恶的，但一个将这些因素的结合包含在内的整体要比邪恶者快乐的世界更善（第 72 页）。

---

① 罗斯承认，这是我们用“正义”指的唯一一件事情，但正是这一点在他看来是终极善的(p. 26)。

最后，罗斯主张知识——在一个更窄的意义上说，真的信仰——是内在地善的（第138—139页）。一种比较性的思想实验再次被用来阐明这一点。

> ……我们……可以……通过如下假定来帮助我们自己了解事实：有两种宇宙状态在德性与快乐，以及快乐对有德者的分配方面，都是相等的，但一种状态中的人对自然与宇宙规律要比另一种中的人具有远为更多的理解。难道有任何人会怀疑，第一个会是一种更好的宇宙状态吗？（第139页）

罗斯承认，关于某些琐细事实的知识，如一座建筑物中有多少楼层，如果不与关于它们与其他事实的关系的知识结合起来，似乎是没什么价值的。但他主张，尽管这样的知识比包含洞见与理解在内的知识少些价值，它仍然具有某种内在价值（第139页）。

xli

尽管如此，我完全不清楚，知识，比如关于某个海滩上的一堆沙的数量的知识，究竟有何价值。罗斯宣称，即便关于这样琐细的事实，正当的意见还是比不当的要好，而知识则比正当的意见更好。或许是这样，但这话并没有表明这样的知识本身就是善的。人们可能会认为一种事物比另一种好，却并不认为它们中的任何一个是善的。尽管如此，罗斯的如下看法却有更坚实的基础：包含洞见与理解在内的知识和真的信念凭其本身就是善的，独立于它们可能带来的任何利益。（至少，如果人们认为大部分哲学探索是有价值的，人们就会希望这是真的！）

下面这种看法可能遭到反对：知识只有在它成为其拥有者的满意之源时，才是有价值的。对此罗斯正确地回应说，人们可

*能对他认为真，但实际上是假的信念感到同样满意。*但尽管我们可能会对一种错误信念像对真实的知识那样地感到满意，我们不会怀疑后一种状态比前一种更好（第 140 页）。

在《正当与善》中，罗斯主张有四种最终的善：德性，快乐，正义和知识。但是，在《伦理学基础》中，他放弃了他早先认为快乐内在地为善的观点，原因在于这一观点所带来的某些困难。[①]罗斯列出了许多困难，其中最重要的是，如果快乐内在地是善的，那么我们就有了不但给别人，也给我们自己带来快乐的一种显见义务。[②] 因为如果我们具有促进善的显见义务，而我们自己的快乐就是善的，那么我们就有增进自己的快乐的显见义务了。但是，我们并没有增进自己的快乐的道德义务。如果我们有机会增进自己的幸福又不这么做，可能是愚蠢的，但这并不是在道德上错的，不是某种我们有理由因为它而感到有罪的事。但尽管罗斯抛弃了他早先认为快乐内在地为善的观点，他却从未放弃善（和正当）的多元论。[③]　xlii

第三节　自 明 性

我们在前面看到，罗斯渴望表明道德属性无法完全以非道德属性来理解。这意味着他相信伦理学的自主性。认为伦理学是一个自主的领域，就是相信伦理学是一个独特的主题，不可被

---

① *The Foundations of Ethics*, 271ff.

② Ibid. pp. 271 - 272.

③ 尽管在 *The Foundations of Ethics* 中罗斯抛弃了认为快乐内在地善的观点，他仍然认为它在某种意义上是善的（*Foundations*, 275ff.）。但假使他没有抛弃我们有显见的义务去增进善的观点，仍然不清楚的是，他如何能够相信快乐在任何意义上是善的，如何能够避免我们有显见的义务去增进自己的快乐这个结论。

归于任何其他科学之下。我们也已看到,罗斯接受了一种基础主义认识论。他认为,我们正是因为了解了更为基本的真理,才能了解某些派生性的道德真理。这些更为基本的真理又只能在我们关于甚至更为基本的一些真理的知识的基础上,才能被了解。但这不能永远继续,因为我们无法知道无限数量的真理。因此,罗斯追随亚里士多德,[①]主张如果我们以派生的方式了解了某种事物,就必定有某种我们非派生性地了解了的事物——某种能被直接地了解的事物。我们似乎确实具有派生性的道德知识。比如,我们知道,撒谎常常显见地是不当的,而且我们有一种显见的义务遵守我们国家的法律。依据罗斯的看法,我们知道撒谎显见地不当的,这是基于我们对"我们已经做出要说真话的固有承诺"的知识,或者因为撒谎会伤害某个人,而且我们知道,违背诺言和伤害其他人显见地就是不当的。但我们如何知道违背诺言和伤害别人显见地就是不当的呢?似乎我们并不是从某个其他的更为根本的道德命题引申出这种知识的。如果伦理学形成一个自主的领域,我们就不能将这种知识追溯到我们关于某个非道德前提的知识了。我们无法将我们关于应该遵守诺言的知识追溯到关于我们的社会不赞成违背诺言,或遵守诺言的制度具有巨大效用的知识。既然我们无法将这种知识追溯到我们关于其他一些命题(道德的或非道德的)的知识,那么如果我们知道违背诺言和伤害别人是显见地不当的,我们就必定是直接知道这一点的。

xliii

这一点不仅适用于义务论,也适用于评价论。我们知道,某些事物在手段的意义上是善的,但这种知识是派生性的。它基于我们关于"某些事物在非手段的意义上是善的,而其他的某事

---

① *Posterior Analytics*, bk. I, chs. 2 和 chs. 3。

物是获得这种善的手段"的知识。但我们关于"某些事物是内在地善的"的知识似乎并不源于其他评价性的知识,而如果假定了伦理学的自主性,这种知识就不能被追溯到非评价性的前提,比如我们关于"我们欲求或赞成那一事物"的知识。假使这种知识无法被追溯到道德的或非道德的种种前提,如果我们知道,某些事物内在地是善的,这必定是直接知道的——亦即非推论性地[知道的]。因此,如果我们还有任何道德知识的话(义务论的或评价论的),我们就必定在对它们的理解的基础上,直接知道某些基本的道德命题了。这意味着最基本的道德命题都是自明的。

但尽管罗斯主张显见义务的原则都是自明的,他并不认为我们知道这些义务的**严格性**。我们对于它们显见的义务性(obligatoriness)的程度只有一种可能正确的意见(第 31 页)。[①]此外,罗斯对我们了解我们在特殊境况下的实际义务是什么的能力持怀疑态度。"我们关于我们在具体境况下的实际义务的判断,根本不具有我们对[显见][②]义务之一般原则的认识所具有的确定性"(第 30 页)。之所以如此,有三个原因。首先,我们永远无法确信存在着某种我们没能注意到的显见的考虑。其次,"任何特殊的行为都很有可能会在时间进程中成为给许多人带来善或恶的因素,并因此而具有我们一无所知的一种显见的正当或不当。"[③]最后,即便我们知道哪些显见义务与特殊情况相关,我们也无法知道哪一种是更有说服力的。因此,就罗斯认为基本的道德命题是自明的而言,他在道德认识论方面的观点 xliv

① 也参见 *The Foundations of Ethics*, p. 188。

② 此处方括号及其内容为英文原文所有。——译者

③ 罗斯似乎将这第二点仅仅视作对第一点的一种说明(p. 31)。尽管如此,它是一个独特的认识论难题。

可能看起来过于乐观了,他的整体观点实际上毋宁是悲观的。

然而,许多道德哲学家认为罗斯的认识论直觉主义根本是不可接受的,并立即摒弃了它。尽管如此,追问这一观点被认为如此站不住脚的地方是什么,却是很有价值的。最普通的回应就是认为,它预设了一种神秘的第六感,道德感,借助后者我们领会了诸道德属性(内在的善和显见地正当)的存在。但是,这种反对意见却是基于一种神话。如果人们留心一下罗斯的道德论著,就会发现,不存在对这样一种神秘机能的任何指涉。他是否委身于对这样一种机能的信念?简单的回答就是“不”。罗斯认为,基本的道德属性都是自明的。这意味着我们有能力仅仅只在对这些命题的一种理解(亦即“它们是先天地可知的”)的基础上就了解了它们。① 如果此言不假,罗斯就并没有委身于“我们有一种领会道德属性的机能”的观点,而只是认为有一种先天地了解某些命题的能力。道德知识根本不比任何其他的先天知识更神秘。

由于认为先天知识预设了一种领会永恒真理的神秘机能,人们或许会对先天知识表示怀疑。但我没有看到为何我们会认为先天知识要求这样一种神秘机能的任何理由。它所要求的仅仅是理解和思考的能力而已。因此,我们应该将针对认识论直觉主义的最普通的反对意见放到一边,转身看看是否还有更具实质性的反对意见。

有时人们提出,如果义务的基本原则是自明的,就不会有任

---

① 应该注意,根据罗斯的看法,我们是通过首先了解落入那些自明的普遍原则之下的特殊事例才开始了解那些原则的。因此,比如说,我们通过了解到某些特殊的违背诺言的行为显见地是不当,就了解到违背诺言的行为显见地是不当。但对于罗斯来说,对这些特殊事例的了解仅仅只是超升到普遍知识——那些一旦获得便可以直接了解的知识——的一个途径而已。(pp. 32 - 33)

何道德方面的意见不一致了。而道德上的意见不一致是有的。因此义务的基本原则就不是自明的。罗斯仔细考虑过这一论据并反对它的结论。“……道德问题方面各种各样的意见不是基于在基本道德原则方面的意见不一致，而是部分地基于不同社会环境方面的种种差异，部分地基于人们在事实问题而非道德问题上所持有的各种不同的观点。”①罗斯想到的环境差异，是用有没有一种严格执行公共法律的制度来说明的。在一个没有提供对罪犯合适的惩罚的动荡社会里，私人性的复仇或许是对的，但在一个提供了这些东西的稳定的社会里，那就是错的了。这种道德上的差异不是通过关于道德基本原则的意见上的差异得到解释，而是通过如下事实得到解释的：在一个动荡的社会里，私人性复仇也许是“获得对生命的尊敬的唯一方式，而在一个更稳定的社会里，此事最好留给法律部门去处理”。②

XIV

不同的道德观点也可以由非道德事实方面的差异得到解释。

> ……在那些认为预防接种正确的人和那些认为它错误的人之间的差异，主要激发了在如下事实问题上的意见差异——预防接种是否能预防天花，而与此同时，两派人都接受父母应努力拯救孩子于疾病之中的原则。而在猎狐者与谴责猎狐者之间的意见差异，则主要引发了关于如下两者之强度比较方面的观点的差异：狐狸的痛苦和猎狐者的享受。③

① *The Foundations of Ethics*, p. 18.

② Ibid.

③ Ibid.

人们或许不会认为这些例子准确地表现了支撑这些道德上的意见不一致的非道德差异。然而，有一点却是清楚的：许多道德差异是基于非道德(但在道德方面却是相关的)事实方面的不同观点，而不是基于罗斯坚持认为是自明的那些基本原则方面的差异。

尽管如此，罗斯承认，并非所有道德上的差异都可以以这种方式容纳进来。他写道：

> 尽管所有人很可能最终都一致地认为我们应该[显见地][1]尽我们所能地产生更多的善，也会一致地认为某些事物(德性，才智，思想与幸福)是善的，但当不同的善相比较时，在它们的价值(worth)高下方面却有一种实实在在的意见差异；而这种差异不是某种日常事情方面的差异，而是在道德问题上的差异。[2]

xlvi

罗斯认为，这一事实应该能够削弱我们对自己的意见的信心。但我们已经注意到，他并不认为我们的种种基本的显见义务在说服力上的相对大小是自明的，即便它们显见地正当是如此的。因此，人们可能会以为，他并不认为某些善的价值的相对大小是自明的，即便某些事物内在地有价值这一点是自明的。如果这是对的，那么在价值的相对大小方面的差异就不会损害他有关自明的道德命题的看法了。

罗斯更为一般的观点可能认为自明的道德命题不一定要是显而易见的(obvious)。复合的和简单的数学证据都是自明的，

① 此处方括号及其内容为英文原文所有。——译者

② *The Foundations of Ethics*, p. 19.

因为我们能通过反思它们的含义来先天地了解它们。但只要它们是复合的，它们就根本不可能是显而易见的。因此，自明性(self-evidence)并不必定意味着显而易见。一旦注意到了这一点，我们就能反驳那些针对自明的道德原则提出的论据的第一个前提了——这前提宣称，如果道德的基本原则是自明的，就没有任何道德上的不一致了。这一前提只有在自明的道德原则对所有人都必定是显而易见的情况下才是对的，因为关于显而易见的真理，不会有任何一般的、突出的不一致。但罗斯很清楚，自明的道德原则并非显而易见的，至少并非对所有人都是显而易见的。他写道：

> 自明之物的本性并不在于对所有心智都是明显的，无论这些心智多不开化，而是能直接地被那些已臻成熟的心智领会，而要使心智达到某种成熟度，一代一代人的发展就像由婴儿状态到成人生活的发展那样是必需的了。(第12页)

后来他又说，一种显见义务是自明的，

> 这话不是在它从我们生命的开始或早在我们初次接触那命题的时候就变得很明显的意义上说的，而是在如下意义上说的：当我们达到了足够的智力成熟阶段并对那命题给以足够的注意时，它就是显而易见的，而不需要任何证据或超出它本身之外的根据。(第29页)

对于许多人来说，关于"智力成熟"和"开化的心智"的谈论听起来很傲慢，很沙文主义，或者说好听一点也是令人不可接受

地自满的。但是罗斯既不傲慢，也不自满。尽管他认为存在着道德上的进步，他并不认为我们应该无批判地接受任何道德体系——我们将它作为在这个论题上最发达的、成熟的思考继承下来。他相信，伦理学中一种真诚的追问反映了“一种开始认真对待道德的基本原则的欲求；这是非常好的”。他继续写道：

> 那些经不住追问的道德法则是不配经受住它的，而那些配得上的则会经得住追问。真理是伟大的，战无不胜的（*Magna est veritas et praevalet*）。仅仅因为道德法则为人们生活于其中的社会所接受就顺从它们，就会扼杀道德洞见上的进步。①

这些段落不是某个认为他自己的思考（或他自己的文化中的道德思考）已经开化成熟到不需要质问了的人写下的。

事实上人们可能对这些命题有一个很好的理解，然而却否认它们是真实的，难道这就表明它们不可能是自明的了吗？我看不到它如何可能是。一个命题要成为自明的，它就必需在对它的某种理解的基础上成为可知的。由此并不能推出，如果 *P* 是自明的，而一个人又理解 *P*，那么他就会相信 *P*。它的意思仅仅是，一个人对 *P* 的理解为相信 *P* 提供了充分的保障，而并非一个人必须承认他的理解是一个充分的保障。

某些人反对“某些道德命题是自明的”这种观念，是因为[他们认为]它会导致教条主义。因此，比如说，克斯戈德宣称直觉主义者们面对不信（disbelief）所能做的仅仅是坚称他们所说的

---

① *The Foundations of Ethics*, p. 21.

是对的，[①]而诺埃尔-史密斯则写道："如果我不承认你关于客观道德事实的陈述的真相，你是无法说服我的，而只能像主观主义者那样依靠强制和默认。"[②]我们应该警惕教条主义，并意识到我们的许多道德信念可能仅仅是教养、自利或意识形态的产物。但坚守自明的道德命题，并不会使像罗斯这样的直觉主义者们尤其容易受教条主义影响。因为罗斯并没有教条地断定任何在他看来为真的道德命题的自明性，而仅仅为那些经受住了细致反思的、明显是很基本的道德信念才作这种宣称。[③] 这种反思意在得到对所考察命题的一种清晰的理解，以便确定我们是否真的认为它表达了一种道德上的基本真理。它也意在为其真理和自明性提供论据。如果命题经受住了这种反思，那么罗斯所能做的，就不仅仅是断定某些其他人加以否认的道德命题的真理了。他能带领他们完成这样一种反思：这种反思使他确信这一命题的真理和自明性。

人们可能会认为这是前后不一致的，因为认为 P 是自明的人是无法为 P 提供论证的。[④] 但"某个命题只能在对它的某种理解的基础上被了解"这一事实完全没有排除它也可以以其他方式被了解的可能性，就是说，从认识论上看它太武断了。[⑤] 可

---

① C. Korsgaard, *The Sources of Normativity* (Cambridge University Press: Cambridge, 1996), p. 38.

② *Ethics*(Penguin: London, 1956), p. 46.

③ 参见我的"Pleasure and Reflection in Ross's Ethical Intuitionism"一文，载 Stratton-Lake 编，*Ethical Intuitionism: Re-Evaluations* (Clarendon Press: Oxford, 2002)。

④ Mary Warnock 似乎思考过这一点(*Ethics since 1900*, p. 53)。

⑤ 参见 David O. Brink, "Common Sense and First Principles in Sidgwick's Methods", *Social Philosophy and Policy*, 11(1994), pp. 179－201，从此文中可以看到另一种观点。

能并非所有自明命题在认识论上都是武断的,但认为其中某些是如此,却绝非谬见。

在《正当与善》中,罗斯似乎否认这一点。在这里,他宣称自明的道德命题"无法被证明,但……就像当然是不需要任何证据似的"(第30页)。但在《正当与善》的其他地方,他仅仅更严格地宣称说,这样的命题不**需要**任何证据,[①]尽管他有时作出更进一步的宣称说,他们**不可能**接受任何证据(辩护),我并不认为这种更进一步的宣称表达了他经过深思熟虑的看法。[②] 在《正当与善》出版之前三年,罗斯明确地宣称,"某种事物可以被推断,这一事实并不证明它无法被直观地看到"。[③] 如果他认为某个命题能从其他命题推断出来(由其获得辩护),并且是自明的,很明显,他认为它的自明性并不排斥一个证据的可能性。因此我以为,《正当与善》中他否认这一点的那些地方都是罗斯说话不够谨慎的地方。

xlix

我提出过,"基本道德命题是自明的"这一观点并不像通常人们以为的那样容易瓦解。然而,罗斯的道德认识论也许最终而言可能无法成立。但因为几乎所有人都满足于通常的对认识论直觉主义的反驳意见——这一反驳意见绝非有说服力的,据我了解,没有任何人为反驳这一看法提供过任何像样的论据。如果罗斯的认识论仅仅使我们表明"基本道德命题能先天地被

---

① 比如参见 p.29。

② 在这一点上我与 Robert Audi 在"Intuitionism, Pluralism, and the Foundations of Ethics"一文中的观点,和他在由 W. Sinnott-Armstrong 和 M. Timmons 编的 *Moral Knowledge?*(Oxford University Press: New York,1996)中的观点不同。

③ "The Basis of Objective Judgements in Ethics", *International Journal of Ethics*,37(1927), 121.

了解”的看法，就我而言，我很乐于坚持它，直到这样的论据被提出来为止。

结 论

讨论罗斯的大部分文字都将注意的焦点放在他的显见义务学说上，只顺带提提他的形而上学和认识论。这很可能是因为这种学说被视作与他的其他观点分离的，因此不能被它们那（被发觉了的）站不住脚的状态污染了。我已尝试过提供一幅关于罗斯的伦理直觉主义的更完美的图画，这幅图画将他的显见义务学说安置在一种更一般的多元论和一种与众不同的形而上学与认识论之中。尽管如此，我已经省去了关于罗斯在许多话题上的观点的讨论，这些话题尽管有趣，却不是他的直觉主义的核心。我没有讨论他关于权利以及其与义务的关系的看法，① 他对惩罚的看法，②还有他在义务的主观解释与客观解释之争中的姿态（第 43 页）（这一点在《伦理学基础》中发生了戏剧性的改变③）。我已经一般性地提出，对他的观点的许多通常的批评都决不是非常有说服力的，而常常是基于一种现成接受来的漫画式理解。罗斯并不满足于仅仅列出常识性的道德意见，而且他的形而上学也没有使他委身于对种种彼岸属性的信念，或委身于“我们需要一种神秘的机能来感知这些属性”这种看法。我认为罗斯本该放弃善与正

① APP. I of Ch. II of *The Right and the Good*.

② APP. II of Ch. II of *The Right and the Good*.

③ Ch. 7。关于导致罗斯改变看法的 Prichard 的那些论点的卓越讨论，参见 Jonathan Dancy 的“Prichard, Duty, and Ignorance of Fact”，载 Stratton-Lake 编，*Ethical Intuitionism*。

当是简单属性的看法，我猜想，如果他清楚地区分了这些属性的简单性的问题和它们是否是自然属性的问题，他可能会愿意这么做。但大体上我认为他的观点是合理的，并且具有持久的重要性。

第一章

"正当"的含义

1

这一研究的目的在于考察伦理学中的三个基本概念的本质、关系与涵义。这三个概念就是"正当"，一般的"善"以及"道德上的善"。这一研究与近年出现的许多对价值本性的研究会有许多共同之处，我也会不失时机地讨论某些更重要的价值理论；但我的目标范围更小。最多除了某种纯粹偶然的和例证性的讨论之外，我不讨论特殊的价值形式，比如经济价值和美。我的兴趣彻底是伦理方面的，只有在似乎与这一兴趣相关时，价值问题才会获得讨论。

我建议从"正当"这一术语开始。任何讨论任何术语的涵义的尝试都带有相当大的模糊性。G·E·摩尔教授已经很好地指出了这样一种进行定义的尝试的三个主要目标。"当我们像韦伯斯特那样说，'马的定义就是"马属四足有蹄动物"'时，我们实际上可能说出了三件事情。(1) 我们可能仅仅指，'当我说"马"时，你要明白我说的是马属四足有蹄动物'。这可以被称作随意的口头定义……(2) 我们可能像韦伯斯特应当意指的那样意味着：'当大部分英国人说到"马"时，它们指的是马属四足有蹄动物'。这可称为专有的口头定义……但(3) 当我们定义马时，我们可能指某种更重要的事物。我们可能是指我们所有人都了解的某个特殊对象是以某种特定的方式组成的：它有四条

腿，一个头，一个心脏，一个肝脏，等等，所有这些都以某种一定的方式被安置在一起。”①

我们必须问问自己，在讨论“正当”的含义时，我们是否在尝试以上三种定义中的一种，还是在尝试不同于这三者的某种定义。当然我并不希望只指出一种意义——我提议在该种意义下使用“正当”这一术语。我希望时刻注意该词的一般用法。除了那些可称作“正当”的事物(就像在“正当的路”，“正当的办法”两个短语中一样)之外，这个词还特别适用于种种行动，这层含义也正是我希望讨论的(这层含义是普遍认为比较重要的一层)。但我们对于发现该词的一般用法并非完全一致，要有心理准备。任何语言中的大多数词都带有某种程度的含糊性；而像“正当”这个词的含糊性，则是特别危险的。这个词并不表示某种我们可以互相为对方指出，或通过它的另一层含义来理解的事物。即便对于那些确实表示这样的事物的词，也存在着这样一种危险。即便两个人发现，某人称作红色的事物正是另一个人也称作红色的事物，他们是否指同一种性质，这也是根本无法肯定的。只有一种一般的预设存在：既然他们的眼睛结构正好相同(只要他们都不是色盲)，相同的对象作用于两人的眼睛就会产生完全相同的感觉。就“正当”这种术语而言，不存在可与不同人的眼睛具有高度相似的组织结构这一点相比拟的事物，乃至可以推论说“当他们说同一个行为是正当的时，他们指的是它的同一种性质”。实际上，在“正当”这一术语的*应用*上，存在着非常不同的种种观点。比如说，假设一个人仅仅出于害怕承担不还债会带来的法律后果而还了某一笔债，某些人会说，他做的正当，而另一些人则会否认这一点：他们会说这样一种行动没有

2

① *Principia Ethica*, 8.

任何道德价值，而且，既然“正当”指的是道德价值，这一行动就不是正当的。他们会概括说，除非出于某种义务感，就没有任何行动是正当的，或者如果他们的原则不这么苛刻的话，他们至少会说，除非**出于**某些善的动机（比如道德感或仁慈感），就没有任何行为是正当的。

这种观点上的差异或许可归于两种原因中的一种。争论的双方是在相同的意义（道德义务的意义）上使用“正当”的，而一种行动为了具有这种性质，也必须在更深层的特征方面与具有同一性质的其他行动区分开来。**或者**，前一派人可能是在这一种意义上使用“正当”一词的，而后一派人则在“道德上善”的意义上使用它。对我来说还不清楚的是，当这种观点上的差异产生时，通常发生的是这两种情况中的哪一种。但极有可能的是，两种情况都发生了——某些人没能注意到“正当”与“道德上善”之间的区别，而另一些人虽然在这些术语的含义之间作了区分，却认为只有道德上善的才是正当的。当我们讨论“正当”的**含义**时，只有对这些立场中的第一个的讨论才是在这里严格地切题的。对我而言清楚的是，“正当”与“道德上善”的含义是不同的；如果要检查这一点，我们试试以其中一个来替代另一个就行了。如果它们的所指相同，我们就应该能够——比如说——以“他是个正当的人”代替“他是一个道德上善良的人”；我们不能这么做，这不仅仅是一个英语习惯用语上的问题，因为如果我们转向考察我们使用了“正当”这个词的那种道德判断，例如“这是正当的行为”，很清楚，我们指的是“这是**该做的**行为”，“这种行为是**合乎道德义务的**”；而用这两个短语中的任何一个来代替“他是个道德上善良的人”中的“道德上善良的”，就不仅仅不合乎习惯用语，而且荒谬了。那么照说下面这点应该很明显了：“正当”和“道德上善”的意思是不同的。但某些人可能会说，虽然“道德上

3

善”比“正当”应用得更广，它既能用于行动者，又能用于行动，但用于行动时它们的意思是相同的。因此，我想说服他，“正当的行为”与“该做的行为”是不同的，与“道德上善的行为”也是不同的。如果我在这一点上能说服他，我想他是会看到不在“道德上善的行为”这一意义上使用“正当的行为”的理由的。

但我们首先应注意到在“正当”和“该做的某事”或“那是我的义务”或“那是我的职责所在”的含义上的某种细微的差别。有时候的情况是，存在着由两个或两个以上的行为组成的一组行为，我应该做的是这组行为中的一个或另一个，而不是不属于这一组的任何行为。在这种情况下，这组行为中的任何一个都是正当的，但没有一个是我的义务；我的义务只是做它们中的“一个或另一个”。因此“正当”具有比“该做的某事”或其任何对等物更广的可应用范围。但我们需要一个形容词来表达与“该做的某事”相同的意思，而且虽然我们有“合乎义务的”一词可用，但因这词有时指“强迫的”，所以它也是很含糊的。为了使我们的意思更清楚，我们应该说“道德上合乎义务的”；而为了避免使用这一相当笨拙的表达，我会在这一意义上使用“正当”这个词。我希望这一段会防止任何因这种稍稍不精确的使用而产生的混淆。

4

某些人可能会否认刚才作出的区分的正确性。他们可能会说，当存在着两种或两种以上的行为，其中的一个或另一个是——如我们所说——我们应该做的（但“做其中一个而不是另一个”却不是我们的义务所在），那么这些[行为]就只是用于产生某一单一结果的可选择的方式，而且我们的义务严格来说就不在于做这些行为当中的“一个或另一个”，而是产生那结果；唯有这个才是我们的义务，唯有这个才是正当的。我认为这一回

答还适用于许多情况，在这些情况下，正是某种结果的产生才被我们视作合乎义务，而手段则是可以选择的：例如，我有义务向某人传递信息，但是用口头传递还是用书面传递，在道德上是无关紧要的。但是在原则上，也会有其他的情况，在那些情况下，我有义务产生两种或两种以上不同事态中的一个或另一个，却没有义务产生其中的一个而不是另一个；在这种情况下，这些行为中的每一个都是正当的，却没有哪一个是我的义务。

如果可以表明，没有任何该做的事是道德上善的，那么将更加清楚的就是，"道德上善"并不*意味着*"该做的事"。我认为现在非常清楚的是，那些唯独在道德上善的行为就是那些产生自善良动机的行为；这一点为我现在正试图加以说服的那些人所拥护，而我也是完全赞同的。那么，如果我们能表明出自善良动机的行为从来不是道德上合乎义务的，我们就该确立起"道德上善的永远不是正当的"这一点，更该确立起"'正当'并不*意味着*'道德上善的'"这一点了。出自善良动机的行为永远不是道德上合乎义务的，这是(1) 从一般都认同的康德的"'*我应当*'*意味着*'*我能*'"* 的原则来的。这并不是说，我能即刻便通过选择在我之内产生某种动机(不管是一种日常欲求还是义务感)，更不是说，我能即刻便在刺激我去行动时使它发挥作用。只有当我

---

* (本书中 * 号都是英文版编者的加注，下同)"'*我应该*'*意味着*'*我能*'"：尽管罗斯在这里并没有陈述这一点，他认为在这种意义上，对并不受到能力的限制。比如，他主张"在某些境况下，我们仍然能将悲伤称作正当的或合适的感情……即便当我们并未假设，在那些情况下，悲伤的感情是受我们所讨论的那个人控制的"(*The Foundations of Ethics*(Clarendon Press: Oxford, 1939), p. 55)。尽管如此，罗斯进一步说，"必须假定，当我们行使行动的'权利'——与感情相反——时，我们常常是将它当作受行动者控制的"(*The Foundations of Ethics*, p. 55)。但这里的结论似乎只是口头谈话性的，而不是他认为要在"我应该"和"我能"之间作的严格限定。

有了一种动机，我才能从这种动机出发而行动；如果没有，我最多就只能通过合适地引导我的注意力或通过以某种合适的方式行动来培养它，结果在将来某一刻它会存在于我之内，我就能从它出发来行动了。因而我当下的义务不可能是，此时此刻就从它出发而行动。

(2) 类似的一个结论可以通过归谬法（*reductio ad absurdum*）达到。那些认为我们的义务就是出自某种动机而行动的人——康德就是伟大的典范——常常主张我们应该由其促发行动的动机就是义务感。现在，如果义务感要成为我从事某种行为的动机，它必须成为这样一种感觉：从事那种行为是我的义务。因此，如果我们说"出自义务感地从事 A 行动是我的义务"，这就意味着"出自'从事 A 行动是我的义务'这种感觉来从事 A 行动是我的义务"。这里，整个表达就与它的一部分相矛盾了。整个句子说的是"出自-'从事- A -行动-是-我的-义务'这种-感觉-来-从事- A -行动是我的义务"。但该句的后面部分暗示，我所想的是，仅仅从事- A -行为就是我的义务。而正如这里讨论的理论所要求的，如果我们尝试修正该表达的后面部分，使它与整个表达相一致，我们得到的结果就是"我的义务是，出自如下感觉地从事 A 行动：我的义务是，出自如下感觉地从事 A 行动——我的义务是从事 A 行动"，这一表达的后面部分又与[罗斯的]理论、与整个句子冲突了。很清楚，如果要努力使表达的后面部分与[罗斯的]理论相一致，进一步的某个类似的修正，然后又是进一步的某个[修正]，最后是一个无限系列的修正，就是必需的了，而且即便我们那样做，我们也不会成功。

我们再次假设我对你说"出自义务感地从事 A 行动是你的义务"；那意味着"出自如下感觉地从事 A 行动是你的义务：从

事 A 行动是你的义务"。那么我就认为,出自某种动机地行动 6
是你的义务,但我提出,你应该在如下假定之下行动:从事某种事情是你的义务,不要考虑动机——比如在我必定会认为错误的假定(因为它与我自己的假定相矛盾)之下。

这里能下的唯一的结论就是,我们的义务就是做某些事情,而不是出自义务感地做它们。①

这两个论据((1)和(2))中的后一个无法用来反对那些认为"我们的义务是出自某种其他的动机,而不是出自义务感地行动"的人;义务感是唯一会导致无限的问题系列的动机。但两个论据中的前一个本身似乎就足以反对任何主张"任何种类的动机都包括在义务的内容中了"的理论了。而尽管第二个论据并未驳斥"我们应该出自某种别的动机来行动"的观点,主张我们应该出自某种别的动机来行动,但永远不应该出自义务感(它是最高动机)②来行动,却是自相矛盾的。

现在让我们回到三种含义上来,摩尔教授在其中指出,我们可能会理解一种定义某个术语的尝试。③ 迄今为止,涉及"正当"的问题时,我们采取的立场包含了他所区分的头两种态度中的某些事物。在将"正当"作为"我的义务"的同义词(但也有细微的区分,已经指出过了),④而又与"道德上善的"区分开来时,我相信我在遵照大多数人(如果不是所有人的话)在使用该词时所指的意思。但我不能主张,他们总是以同样的方式在使用该

---

① 尽管如此,应该补充说,我们的诸义务当中的一种——一种重要的义务——就是培养我们的义务感。但那样的话,这就是培养我们的义务感的义务了,而不是出自义务感地培养我们的义务感。

② 如果任何人怀疑它,我请他参考 pp. 164 - 165(英文原书页码,在本书最后一章——译者),在那里我给出了一些支持我的论点的理由。

③ 参见 p. 1。

④ 参见 pp. 3 - 4。

词。因此,在某种程度上,我采用的是他区分出来的第一种态度,也表达了我自己只在这种意义上使用"正当"一词的意图。下面这种由"正当的行为"这一短语引入伦理学的巨大混淆更使这一做法显得合理了:有时这一短语被用来在不考虑动机的情况下,在种种事态中发起某种改变,另一些时候又用来从某种特殊动机(比如义务感或仁慈心)出发而发起改变。我要进一步提出,如果我们从某种动机出发来使用某一被从事的事物的"行动"("act" of the thing done)、变化的发起(the initiation of change)、从事它的"行为"("action" of the doing of it)、对变化的发起活动(the initiating of change)等说法,我们会获得额外的清晰。那时我们应该谈到一种正当的行动(act),而不是一种正当的行为(action),应该谈到一种道德上善的行为,而不是一种道德上善的行动。而且或许还可以补充说,从事一种正当的行动,这或许是一种道德上恶的行为,而从事一种不当的行动或许就是一种道德上善的行为;因为"正当"与"不当"完全指的是**被从事的事情**,* 而"道德上善"和"道德上恶"完全凭**它所从出的**动机。* 对

7

---

* **被从事的事情**:在 *The Foundations of Ethics* 中,罗斯改变了他在这一点上的看法。他在那里认为我们应该做的不是某些行动,而是"我们下定决心"去从事某些行动。他追随 H. A. Prichard("Duty and Ignorance of Fact",载 Prichard, *Moral Obligaton*, W. D. Ross 编(Clarendon Press: Oxford, 1949)),写道:"与日常语言,特别是道德规则的含义相反,一种义务就必须是一种义务,不是做某事,而是扮演一种完全不同种类的活动性,即这样一种活动性:下决心或努力从事某事,比如将某事物产生出来"。因此,根据后面这种观点,成功地做了一个人下决心要做的事情,与他是否成功地做了他应该做的事是不相干的。这就与他在《正当与善》后面部分谈到的成功相矛盾了(pp. 42 - 47)。

* **它所从出的**:在 *The Foundations of Ethics* 中,罗斯稍稍修改了他的观点。他主张一种行为在道德上的善不仅仅是由行动者实际的动机,也是由他将会有的动机决定的——如果他恰如其分地对所有道德上相关的考虑作出了回应的话(*Foundations*, pp. 306 - 310)。见 p. 156 的注。

这种区分的一种坚定的把握对于去掉**我们的道德思想**中的某些困惑是大有裨益的。*

我们该对摩尔教授的“定义”的第三个含义采取什么态度的问题仍然没有解决。难道我们要主张，“正当”只能在被还原为比其自身更简单的一些因素的意义上被定义吗？初看之下，仿佛自我主义与功利主义都试图在定义“正当”——将它定义为“能对人类产生最大可能的快乐”；我认为有些接受这些理论的人常常是这样理解它们的。但学派的首领们在如此理解他们的理论上的意见却不一致。边沁似乎是这样理解的。他说，①“当这样来解释时”(亦即指“与功利原则相一致”)，“‘**应该**’和‘**正当**’这些词……以及其他这类词，就具有了一种含义；否则它们就没有任何含义了”。而在其他地方②他谈到“承认‘正当’这个词不指涉功利就具有一种含义(实际不是这样)”。然而正如西季威克指出的，③“当边沁解释说(*Principles of Morals and Legislation*，第 1 章，§1，注)他的基本原则‘将所有那些其利益得到讨论的人的最大幸福当作人类行为正确的和本已的目的’时，我们无法当他真的是要以‘正当’这个词指‘对普遍幸福的引导’；因为尽管‘将普遍幸福当作行为的目的，这对于普遍幸福是有引导作用的’这个命题准确来讲并不是一个同语反复，它却很难成为一个道德体系的基本原则。”边沁显然并不确定，他是否真的认为“正当”**意味着**“能产生普遍幸福”，**或者**，能产生普遍幸

8

* **我们的道德思想**：在 *The Foundations of Ethics* 中，罗斯阐明，他并未假设行动是在没有动机也能实存的意义上独立于动机的。他在这里渴望主张的仅仅是，行动的正当是独立于它们所源自的动机的，因此也应该从它们的动机中抽离出来进行考虑(*Foundations*，pp. 127－128)。

① *Principles of Morals and Legislation*，Ch. I，§10.

② Ibid.，§14. 10.

③ *Methods of Ethics*，ed. 7，26n.

福才是使得正当的行动为正当者;他也很有可能将那差异当作无关紧要的了。就我所知,密尔并没有讨论过对是否可以定义的问题。他将他的信条表述成这样,"行为是依它们增进幸福的程度而相应地为正当的";①他同时宣称这并不是"正当"这个词的意思,而只是"正当"的另外一种特征,借助这种特征,正当的行为才是对的。而西季威克则说,②"正当"或"应该"的含义"太基本了,以致不能接受任何正式的定义",并明确地驳斥了③那种认为"正当"意味着"能产生任何特殊种类的结果"的观点。

最深思熟虑地宣称"正当"可以被定义为"能产生这个那个"的是G·E·摩尔教授,他在《伦理学原理》中宣称,"正当"意味着"能产生尽可能多的善"。针对快乐主义,摩尔教授比任何人都更清楚地指出,那种认为"善"仅指"快乐"的断言无法被严肃地主张;他指出,不管"唯一一种善的事物是快乐"对还是不对,"善是快乐的"这种陈述是综合命题,而非分析命题;他指出,"善"和"快乐"这两个词指的是两种不同的性质(qualities),即便具有其中一种性质的事物正好就是具有另一种[性质]的事物。如果此言不假,那么"善就是快乐"这一命题被一些人如此狂热地拥护,又被另一些人如此狂热地否定,就没什么不好理解的了;因为我们并不会维护或反对分析命题;我们认为它们是当然的。对于下面这种表述:"成为正当的,就意味着成为一种行动,这种行动能产生在一些环境下可产生的最大的善"我们岂不应提出同样的要求? 经过反思,岂不就 9 可以很明白:即使这是对"正当"是什么的一个正确的陈述,

---

① *Utilitarianism*, copyright eds., p. 9.

② *Methods of Ethics*, ed. 7, p. 32.

③ Ibid., pp. 25 - 26.

它也不是我们以"正当"所指的意思？比如看起来很清楚的是，当一个平常的人说实现诺言是正当的时，他丝毫没有考虑这样一种行动的全部后果，对于全部后果，他很少或根本不了解和关心。似乎只有不被理解为对"正当"的观念的一种分析或定义，而是理解为如下这种陈述时，"理想的功利主义"①才是合理的：所有正当的行动——而且只有这些行动——都具有进一步的特征，亦即能产生种种可能的后果当中最好的后果，而且它们正是因为具有另外的这个特征，才是正当的。

如果我想的没错，摩尔教授就从"'正当'*可以被分析*成'能产生尽可能多的善'"的立场转移到了这个立场。在《伦理学原理》中，前一种立场被采纳了：比如，"对'正当'的这种使用，亦即用它来指作为一种手段就善的东西，而不管它作为一种目的是否善，实际上就是我对这个词的界定"。② "很明显，断定某种行为方式在某个给定的时间绝对是正当的或合乎义务的，就是断定，如果它而不是任何别的方式被采纳，这个世界上会有更多的善或更少的恶存在"。③ "问一个人应该从事哪种行为，或者哪种举止是正当的，就是问这种行为和举止会产生哪种结果……我首先希望指出的是，'正当'能意指的、并实际意指了的，只是'一种好的结果的原因'，因此它总是等同于'有用的'……'我在道德上倾向于从事这一行为'这一断言与'这一行为将产生在这个世界上可能的最大量的善'这一断言等同，这一点已经被简要地表明了……；但坚称这一基本观点在可论证的意义上是确定的，这非常重要……因此我们的'义务'只能被定

① 我用它作为指代摩尔教授的观点的一种众所周知的方式。"至善主义功利主义"(Agathitic utilitarianism)将更清楚地指明它和快乐主义的功利主义的差异。

② p. 18.

③ p. 25.

义为这样一种行为，这种行为将比其他可能的选择在这个世界上造成更多的善。'正当'的或'道德上允许'的事物则不同，它们是指**不会**比任何可能的选择造成**更少**的善。"①

10　在摩尔教授后来的一本书《伦理学》中，他似乎开始接受另外的立场了，尽管可能并非十分明确。在第8页，他将下面的问题称为伦理学中"更基本的问题"："当我们说一种行为是正当的或者应该被从事时，我们究竟以它指什么呢？"他在这里还提出，"正当"也许是可分析的或可定义的。但《伦理学》中没有任何地方对这个问题提供了明确的回答；而在第9页我们发现这样的问题，"我们能否发现任何单一的原因可以同样地适用于所有正当的行为，它在任何情况下都是为何一种行为之为正当（当它是正当的时）的**那个**原因？"实际上这就是摩尔教授自己立意要回答的问题。但一种行为之为正当的**原因**与它的**正当**并非一码事，而摩尔教授似乎已经跳到下面这种观点上了：产生最大量的善的能力，这不是"正当"的定义，而是它的另一种特点，这种特点强调并解释了正当的行为之正当。他再次将快乐主义的功利主义描绘为追问"除了它们[行为]是正当的这一单纯的事实之外，我们是否还能发现任何特点，这特点属于绝对而言的**所有**自愿的正当的行为，同时又并不属于任何其他的行为？"②他将这问题描绘成快乐主义本质上在追问的问题，而既然他的观点不是在逻辑上、而是在以"快乐"代替"善"这一点上与快乐主义不同，他的理论似乎也在本质上形成了对这个问题的一种回答，也就是说，不是对什么是正当的问题，而是对什么是正当的普遍

---

① pp. 146 - 148. 也可参见 pp. 167, 169, 180 - 181。

② p. 17.

的伴随物和(他谨慎地补充的)[1]必要基础的问题的回答。他再次将快乐主义的功利主义描绘成给了我们“一种标准(criterion)或考验,或规格(standard),借助它,我们可以鉴别任何行为是正当的还是不当的。”[2]我猜想,他同样也将他自己的理论视作提供了一种不同的正当的标准。但很明显,一种正当的标准并非正当本身。他还再坦白不过地说,“我认为非常清楚的是,两个词(‘义务’和‘权宜’,后者等于‘产生最大量的善的倾向’)的含义并不相同;因为,可以说如果那样的话,说‘从事将产生最好结果的事情总是我们的义务’就是同语反复了”。[3] 如果我们将这里和《伦理学原理》第169页上的这些话对比,我们就会看到摩尔教授立场的改变有多么巨大,在(我一直极力主张的)要成为合理的就必须要改变过去的那个方向上走了有多远:“如果我问及一种行为**真**是我的义务还是**真**是一种权宜,我质疑了其对于该行为的适用性的那个谓语[在两方面的追问中]是相同的”。而如果“正当”并不意味着“能产生最大可能的善”这一点是清楚的,那么更加(*a fortiori*)清楚的就是,它并不**意味着**“能对行动者或人类产生最大可能的快乐”,但对行动者或人类产生最大可能的快乐的能力至多也就是行动之正当的基础而已,而对本身被认为是一种独特的特点,是功利主义并未宣称要定义的一种事物。

11

但在功利主义之外,却有一些理论宣称要定义“正当”。试一试驳斥所有这些理论,那样会太单调乏味。考虑考虑它们中的许多理论,[4]似乎问问一位读者,对他们来说,经过反思之后,

---

① p. 44, p. 54.

② p. 43.

③ p. 173.

④ 比如将“正当”定义为“有益于生命”的进化论。

是否"这些拟议中的'正当'的概念与他们用'正当'指的意思没什么相似之处"这一点并不清楚,就足够了。但有一组理论还是要提一提,就是那些提出了一种可说是关于"正当"的主观性理论,将某一行为的正当与其在某个沉思它的人的头脑中造成某种感情或某种意见的趋势等同起来的理论。这种类型的理论已经被摩尔教授非常彻底地论述过了,[①]我对他令人信服的驳斥很少或几乎不能增加任何东西了。但这类理论在"善"的问题上比在"正当"的问题上或许更流行,在第四章,我比较详尽地讨论了它们。我要求我的读者们阅读那里提出的论证,并思考一下,是否我对"善"的主观性解释提出的驳斥[②]不能同样有力地运用到对"正当"的主观性解释上去。

12 任何对下面这一观点感到满意的人,很有可能都准备同意,"善"是一个不可还原的观念:无论是关于"正当"的含义的主观性理论,还是远远更有吸引力的将它还原为一些更简单的客观因素的尝试,都是不对的。

这一结果也没有受到下面这种探问的驳斥:这种探问讨论的是我们当下的诸种道德观念从一个更早期的事物状态发展而来的历史性过程,在那个更早期状态中,"正当的事物"很难与"部落所规定的事物"分开。问题的关键在于,我们现在可以很清楚地看到,"正当"并不意味着"由任何现成社会规定的"。而且甚至可以怀疑,原始人是否就是那样认为的。他们关于什么特别为正当的想法受到了风俗习惯与其民族、时代的认可的限制。但这并不等于说,他们认为"正当"仅仅意味着"我的民族和时代规定的东西"。道德进步之所以可能,是因为所有时代都有

---

① *Ethics*, Chs. 3, p. 4.

② pp. 80 - 104.

一些人看到了差异，实践了——或者至少宣扬了——在某些方面比他们的民族或时代的道德更高的道德。而且我们可能会怀疑，即便那些更低的道德的支持者也主张他们的法律与风俗与一种不同于他们自身的“正当”是一致的。“这是风俗”由“风俗是正当的”或者“风俗是由某个有权利①命令的人规定的”相伴。而即使人类意识通过世代相传而与一种更低的意识联系起来，这种更低的意识根本没有任何正当的观念，也未必能使我们怀疑正当的观念是一种最终的和不可还原的观念，或者怀疑（显见的）②正当是某种自明的行为类型；因为自明之物的本性并不在于对所有心智都是明显的，无论这些心智多不开化，而是能直接地被那些已臻成熟的心智领会，而要使心智达到某种成熟度，一代一代人的发展就像由婴儿状态到成人生活的发展那样是必需的了。

在这里不妨简短地提一提一种享有巨大声望（尤其是在法国）的理论，这就是涂尔干和列维-布吕尔社会学派的理论，这种 13 理论试图以“science des mœurs”——对人类道德信念和实践的历史性和比较性研究——替代道德哲学。否认这种研究的价值或它在研究许多这样的信念和实践的历史根源时揭示出来的许多事实的影响，是愚蠢的。它已成功地表明，那些被人最强烈地感受到的趋向某些行为类型的冲动都是过往的图腾与偶像体系的一些遗物，它们与这些图腾、偶像的联系很少受到那些感受到它们的人的怀疑。我们必须否认的是任何这样一种探究取代道德哲学的能力。社会学派对道德信念的种种体系（他们发现它们流行于各个时代和民族）的态度之不一致令人称奇。一方面他们催促我们接受一种现存的规范（code），作为某种与现存的

① 这里的“正当”和“权利”在英文中都是 right。——译者

② 关于这种定性，参见 pp. 19－20。

自然法(law of nature)相类似的事物,作为某种不要被质疑或批判、而要被接受和遵从为现成事物框架的一部分的事物;在这方面,该学派可以很真诚地声明其在道德价值上的保守态度,事实上他们也是非常保守的,乃至于赞成全盘接受惯常的道德。另一方面,通过表明任何现成的规范都部分地是过往迷信的产物,部分地是过了时的功利的产物,它很容易在任何接受其教导的人头脑中造成(就像在老师的头脑中预见到的那样)对待一切现成规范的一种怀疑性态度。事实上它在道德规范与自然体系之间作出的犹如人类身体的那种类比(一种心爱的对比),完全是一个错误的类比。通过分析人类身体的组成,你根本没有消除作为一个既定事实的人类身体之现实性,你还会学到很多能帮助你有效地处理其疾病的东西。但信念具有身体所不具有的特点,这些特点就是:成为正当或不当,基于知识之上,或成为愿望、希望和恐惧的产物;而只要你能将它们展示为这类纯心理的和非逻辑的原因的产物,当你让许多人持有这样的意见这一事实保持原样地暴露出来,你就能除掉它们的威信,以及要将它们付诸实施的要求了。

14　人们在批评像社会学派的这一类观念时常常说,道德规范的有效性与它的根源的问题是互相独立的。在我看来,这似乎并不正确。一种对某一判断之根源的探询可以建立其有效性。我们拿三角形内角和等于两直角来做个例子。我们发现,这一判断的历史根源在于某些预先存在的判断(它们是它的前提),还发现了某种推理活动的施行。现在,如果我发现这些预先存在的判断真是[人们]心照不宣的事例,而推理也真是心照不宣的——是对某种必然性连接的领会——那么我们对所讨论的判断之根源的探询就会建立起其有效性来。一方面,如果任何人能表明 A 仅仅因为(比如说)他知道他所处的社会禁止 B 类的

行为,就认为这类行为是不当的,他就表明了,A 没有任何实在的理由相信这样的行为具有特殊的不当,因为在为共同体所禁止和成为不当的之间并没有任何必然联系。事实上,他并没有表明这一信念是非真的,只是表明 A 没有任何充足的理由持之为真;而在这个意义上,他就毁坏了其有效性。

原则上讲,这就是社会学派尝试做的事情。依据这一学派的看法,或者毋宁依据其诸原则(如果被一贯地贯彻了的话),没有任何道德规范比任何其他规范更真实一点,更接近对客观道德真理的领会一点;每一个都只是这样一种规范,这种规范因为它的时代和地点方面的种种条件才成为必然,才最彻底地导向接受它的社会对它的保存。但人类心智不会满足于这样一种看法而止步不前。这丝毫不等于说,在道德或道德信念中有一种持续的进步。但从这一点已足以看到,一个民族或时代的道德规范在某些方面是低于另一民族或时代的道德规范的。这一点已经具有一种先天的洞见,足以看到道德的某些宽广的原则中去,它也能够在对这些原则的一种更充分的认识和一种不太充分的认识之间作出区分了。不仅仅有如此之多的道德规范存在,这些规范可被描述出来,它们的变幻莫测的种种形态可被追溯到种种历史上的根据那里去;还有一个道德真理的体系,它像所有真理必须是的那样客观,我们对于发现它们及其隐含着的种种意义深感兴趣;从这一真正的伦理问题的观点来看,社会学的探询就完全是不切题的了。它没有触及我们最渴望回答的那些问题。[①]

15

---

① 关于对社会学派的一种流畅的并在某种程度上颇有眼力的解释,以及对其种种不足的一种有穿透力的批评,参见 M·D·帕罗迪的 *Le Problème Moral et la Pensée Contemporaine* 一书 ch. 2。

第二章
什么使正当的行为成为正当的?

快乐主义、功利主义与其对手之间真正的争论点并不在于“正当”是否意味着“能产生这个那个”;因为它并没有可以坚持的合理根据。我们现在不打算谈论这个争论点,即,是否存在着任何一般的特征,使得正当的行为成为正当的,如果真有这样的特征,它又是什么?历史上有过许多尝试试图将作为所有正当的行为之基础的“正当”的一种单一特征表达出来,自我主义者和功利主义者的工作就属于其中最重要的尝试。但我不提议对此进行讨论,不是因为这个主题不重要,而是因为它已经被如此经常和如此充分地讨论过了,因为道德哲学家们已经如此一致地认为这两种理论没有一种令人满意。摩尔教授提出了一种更为有吸引力的理论:使得行为正当的是,它们能比行动者可能采取的任何其他行为产生更多的善。

这种理论实际上是所有将对建基于产生某种结果的能力之上的尝试的顶点。这种尝试所采取的第一种形式是将正当建基于有助于行动者的利益与快乐之上。这种理论被事实击败了,事实就摆在我们面前,那就是,很大一部分义务在于尊敬他人的权利,增进他人的利益,而不论会给我们自己带来多大的损失。柏拉图和其他一些人提出的主张很可能是对的:考虑他人的权利从长远来看决不会使行动者的幸福受损,“公正的生活使人受

益”。但即使真是这样，这也与行为的正当无关。一旦某人因为想借机增进自己的利益而作出某种行为，他就不是出自对其正当的认识，而是出自自利而行动的。

快乐主义的功利主义为自我主义理论提供了一种非常必需的修正。它正确地指出，某种快乐会被行动者享用，这一事实并非下面这一点的原因：他应该创造它，而不是创造出同样的或更大的快乐供其他人享用，尽管——人类本性如此——他很可能愿意试试。但快乐主义的功利主义反过来也需要一种修正。深思之下，看起来很清楚的是，快乐并非生命中唯一一种我们认为其本身就善的事物，比如，我们认为具有一种好性格，或对世界的一种明智的理解，就是善或更加善的。用“能产生最大的善”代替“能产生最大的快乐”，是一个巨大的进步。

17

这种理论不仅仅比快乐主义的功利主义更有吸引力，它与那种理论[快乐主义的功利主义]的逻辑关系是，后者只能在它为真的情况下才能为真，而它可能为真时，快乐主义的功利主义却不一定为真。事实上它是快乐主义的功利主义的逻辑基础之一。因为“产生最大量的快乐者是正当的”这一观点是基于如下观点的：(1) 产生最大量的善者是正当的，以及(2) 快乐是唯一一种本身就善的事物。如果没有假定产生最大量的善者是正当的，功利主义者们努力表明快乐是唯一本身就善的事物(这实际上是他们不遗余力地去证明的一点)，对于他们努力证明只有产生最大量的快乐者才是正当的，就是十分不相干的了。因此，如果可以证明产生最大量的善的能力并不是使所有正当的行为为正当者，我们就更应该拒绝快乐主义的功利主义了。

当一个普通人因为认为应该这么做而履行诺言的时候，看起来很清楚的是，他根本就没有想过它的全部后果，更别提考虑一下这些后果可能是所有可能的后果中最善的了。他实际上想

到过去比想到将来要多。使他认为以某种方式行动为正当的，是如下事实：他已经承诺过要这么做了——通常就是因为这个，没什么别的原因。这种行动会产生所有可能的后果中最善的后果，这不是他称其为正当的原因。那么，使我们考察的理论看起来似乎有理的，就不是那些行为（它们很有可能形成了我们 18 的行为的一大部分）——在这些行为中，像"我承诺过"这一类的反思成了我们给自己认为某种行为为正当的唯一理由——而是一些例外情况，在这些例外情况中，履行诺言造成的后果（比如说）对其他人是如此灾难性的，以致我们断定不去做它才是正当的。当然必需承认，这样的情况是存在的。如果我答应为了某件小事在某个特定的时候跟朋友碰面，如果不碰面能阻止一桩严重的事故或者为事故受害者减轻伤痛，我当然会认为自己不遵守约定是正当的了。而支持我们现在所考察的观点的人认为，我这么想是因为我认为我应该通过一种行为而不是其他行为，带来更多的善。尽管如此，对这件事情可以给出另一种解释，我相信这种解释会表明自身是正当的。人们可能会说，除了完成诺言的义务之外，我负有并且认识到了一种减轻伤痛的义务，①而当我认为以不做前者为代价去做后者是正当的时，这不是因为我觉得我应该借此带来更多的善，而是因为我认为它是我的义务，在那种情况下更是一种义务。这种解释当然与我们在这样一种境况下实际想到的更为一致。如果我能预见，实现我的诺言和帮助一个我没作过承诺的人，会带来同样多的善，我会毫不犹豫地将前者看作我的义务。然而根据"正当者是因其能产生最多的善才成其为正当"的观点，我就不应该这么看。

① 这些并非严格意义上的义务，而是一些倾向于成为我们的义务，或显见义务的事物，参见 pp. 19－20。

有两种理论(每一种以其自己的方式而言都是简单的)为这种良心方面的事例提供了解决方案。根据康德的观点,有一些带有完全责任(perfect obligation)的义务,比如实现诺言、偿债、说真话的义务,这些义务不允许有任何有利于带有非完全责任之义务的例外,后一类义务包括减缓伤痛的义务。另外一种是——比如说——摩尔教授和拉什多尔博士的观点。这种观点认为只有产生善的义务,而一切"义务之冲突"都应该通过追问"通过哪种义务能产生最大的善?"得到解决。但更重要的,是我们的理论适合于事实,而不是它的简单与否;而且我们上面给出的解释(在我看来)要比这两种简单理论都更符合于我们所想的,亦即,正常地遵守诺言——比如说——要先于仁慈,但当且仅当仁慈行为产生的善相当巨大,而诺言相比起来很琐细的时候,仁慈的行为才成为了我们的义务。 19

事实上,"理想功利主义"(ideal utilitarianism)理论,如果我可以这样简明地指称摩尔教授的理论的话,似乎不恰当地简化了我们与我们的伙伴们的关系。它实际上是在说,我的邻居对我具有的唯一在道德上重要的关系是,成为我的行为的可能的受惠者。① 他们确实与我处在这种关系中,而且这种关系在道德上也是很重要的。但他们也可能与我处在立约人与受约人、债权人与债务人、妻子与丈夫、孩子与父母、朋友与朋友、同乡与同乡一类的关系中;而每一种这样的关系都是一种显见义务的基础,显见义务视情境的不同而赋予我或轻或重的责任。当我处于某种境况中——正如我可能总是处于某种境况中,不止一种显见义务使我负有责任,这时我要做的就是尽可能充分地了解该境况,

---

① 撇开其他一些考虑,某些人会认为,指出我也对我自己处于这种关系中,就足以反驳这种观点了,因此对于这种观点来说,将自己与他人分开在道德上是不重要的。

直到我形成了成熟的意见(决不再次考虑)：在那种环境下，这些义务中的一种比其他义务更使我负有责任；那时我就必定会认为，尽这种显见义务，是我在该境况下的直接(*sans phrase*)义务。

我建议将"显见义务"或"条件义务"(conditional duty)视作指涉行动所具有的特性(characteristic)的方式(与成为一种本己义务[duty proper]的方式很不相同)；这种特性，行动是借助于属于某个类型(比如遵守诺言)，借助于成为这样的行为而具有的：这种行为如果不同时属于在道德上重要的另一种类型，就会是一种本己义务。一种行为是不是一种本己义务或实际义务，取决于它作为其例子的**所有**那些在道德上重要的类型。我必须为"显见义务"这一短语而道歉，因为(1) 它使人想到，我们所谈的是某种义务，而事实上它不是某种义务，而是某种以特殊方式与义务联系起来的事物。严格地讲，我们需要的不是一个这样的短语：在其中，义务由一个形容词来定性。我们需要的是一个独立的名词(separate noun)。(2)"显见的"给人暗示，人们所谈的只是某种道德境况初看之下所呈现的表面现象，它可能被证明是幻象；而我所谈的，则是包含在该境况的本性中——或者更严格地说包含在其本性的一种因素中——的客观事实(尽管它不像本己义务那样产生自该境况的**整个本性**)。* 尽管

---

* **整个本性**：尽管在这里罗斯并没有告诉我们为什么他要选择"*prima facie* duty"这个容易引起误解的术语，他在 *The Foundations of Ethics* 一书中却这么做了。首先，这个术语指出了如下事实：当我们考虑我们在某种特殊境况下该做什么时，首先吸引我们注意力的是一种被设想的行为**在某些方面**的合适性或不合适性。"只有一个接一个地认识这些不同的特征，我们才能慢慢形成一种关于其本性之总体的判断；我们的第一瞥只是一个接一个地揭示了这些相互分离的特征；它们就是显见地呈现的那样"(*Foundations*, p. 84)。其次，它指出了这些特征的义务本性，亦即这一事实：它们使某些行为在某个方面对或错，或者更好，适合或不适合于情境的不同方面(ibid.)。

如此，我想不出有什么术语能充分满足这些情况。普里查德教授已建议过用"权利要求(claim)"一词。"权利要求"一词的好处是，它是在这方面为人熟知的一个词，而且看起来似乎涉及很广。这样说是很自然的，"一个我对其作过承诺的人对我具有权利要求"，同样的还有，"一个我能(以违背诺言为代价)减缓其伤痛的人对我具有某种权利要求"。但是(1)"权利要求"只是从他们的观点来看很合适，而我们需要的是一个能从行动者的观点来表达相应事实的词——这一事实就是，他遭遇到了一个可能被用来反对他的权利要求；而日常语言没有给我们提供"权利要求"的这种关联词。而且(2)(这一点更重要)"权利要求"似乎不可避免地暗示有两个人，其中的一个可以对另一个进行权利上的要求；而当这一点覆盖社会义务领域时，它对义务的一个重要部分即在一个人自己身上培养某种性格特征的义务而言就不合适了。我认为，说一个人的特性对他自己具有某种权利要求，就是造作的，并且无论如何也是隐喻性的了。*

显见义务没有任何随意的成分。每一种显见义务都基于确定的环境之上，我们无法严肃地说，这环境是没有道德上的重要性的。我建议对显见义务进行如下划分——我并不认为它是完

---

* **对自己具有某种权利要求**：尽管罗斯反对 Prichard 提出的"权利要求"，后来他却接受了 Carritt 提出的"责任(responsibility)"(*The Foundations of Ethics*, p. 85)。他似乎也乐于将"合宜(fitting)"或"合适(suitable)"作为"显见义务"的替代方案(ibid., pp. 51 - 55 和 pp. 79 - 82，尤其见 p. 53 和 p. 84)。那时他的观点是，成为显见义务，就是适合于境况的某个方面——也就是说，适合于我们的某种责任。说我们的行动是我们本己的义务，就是说它是最适合于境况的所有相关特征的，它尽可能多地实现了我们可能有的责任。一种正当的行为——尽管它显见地是不当的——就是尽可能多地实现了可能有的责任的行为，因此也是最适合于境况的行为，尽管它可能无法实现某些责任，因此而不适合于境况的某个方面。

满的或终极性的：①

21 (1) 某些义务基于我们自己先前的行为。这些义务似乎包括两种：(a) 那些基于诺言或固有诺言的义务，比如对不要撒谎的固有的承诺，这种承诺似乎(无论如何，由文明人)已暗含于加入谈话这一活动中，或写作自称是历史而不是小说的书的活动中了。这些可谓是忠诚方面的义务。(b) 那些基于先前某种错误行为的义务。这些可被称作补偿的义务。(2) 某些基于别人先前的行为，比如他们对我们的服务。这些可以宽泛地称作感激的义务。② (3) 某些基于对快乐或幸福(或于此涉及的手段)进行分配的事实或可能性，这种分配与所涉及的人的功过并不一致；在这种情况下产生了一种颠覆或阻止这种分配的义务。这是正义的义务。(4) 某些基于如下单纯的事实：在世界上有其他一些人，我们可使他们在德性、才智或快乐方面的状况获得改善。这是仁慈的义务。(5) 某些基于如下事实：我们可以提高我们在德性或才智方面的境况。这是自我提高的义务。(6) 我认为我们应该将可归入"不伤害他人"之下的那些义务与上面的(4)区分开来。无疑，伤害他人在附带的意义上也是指没能给他们做好事；但对我来说看起来很清楚的是，不作恶要被领

---

① 我在这个阶段要说明的是，谈到显见义务时我**假定**了我们的某些主要信念的正确，或者更准确地说，我宣称我们**知道**它们是对的。在我看来，下面这点似乎就像任何自明的事物那样的自明：比如说，作出一种承诺就是在其他人中引起对我们的某种道德上的权利要求。许多读者也许会说，他们并不知道这是正确的。如果真是这样，我当然无法向他们证明这一点；我只能要求他们再次反思反思，希望他们最终能同意他们也知道它是正确的这一点。在我看来，一般人最主要的道德信念不是需要哲学来加以证明或否证的那些意见，而是从头开始(from the start)的知识；至于我自己，我觉得并不难将这些本质性的信念与我所具有的其他一些道德信念区分开，其他那些信念只是一些可错的意见，这些意见是基于对致力于某些制度或行为类型的善或恶的行为的不太完满的研究之上的。

② 关于对这一陈述的必要的修正，参见 pp. 22－23。

会为与仁慈判然有别的,要被领会为一种更严格的义务。人们将会注意到,与其他义务类型不同,这一义务是单独以否定的方式表达出来的。将来无疑会进行一种尝试,像表达其他义务一样,以肯定的方式将这一义务表达出来。人们可能说,它其实就 22 是防止我们自己出自伤害他人的倾向,或者出自寻求自身快乐的倾向(却在无意间伤害了他人)的行动。但经过反思之后我们似乎可以看清楚,这里主要的义务是不要伤害他人的义务,这一义务关乎我们是否有一种倾向,如果跟随这一倾向,就会导致伤害他人;当我们有这样的倾向时,不要伤害他人这一主要的义务就产生了一种相应而生的义务,亦即抵制这一倾向。对不作恶这一义务的认识是达到对仁慈义务的认识的第一步;这也解释了"你不可杀人"、"你不可邪淫"、"你不可偷盗"、"你不可作伪证"这些诫命在摩西十诫这一如此早的规范中所具有的突出地位。但即便我们开始认识仁慈的义务,在我看来,不作恶的义务还是被认作另一种有区别的义务,被认作显见地更有约束力的义务。我们不应该一般性地以为,为了保证另一个人的生命就杀死这一个人,或者为了救济另一个人就偷盗这一个人是正当的。

"理想功利主义"理论的本质性的缺陷在于,它忽略了,或者至少没有足够公正地对待义务的高度个人性的特征。如果唯一的义务是产生最大量的善,那么谁应该受益的问题——不管是我自己,还是我的受益人,或是一个我答应过给他以善的人,还是我与他没有这类关系的一个伙伴——对于我有义务产生那善而言是没有关系的。但事实上我们都确信,由谁来受益,这是有巨大的差别在内的。

对这个暂时列出的义务分类表,必须作两三点评论。(1) 这里的术语并不是在严格的意义上正确的。因为严格来

说，我们用“忠诚”或“感激”所指的，是被动机促发的某些状态；我也力陈过，我们的义务不是具有某动机，而是从事某些行为。比如，严格来说，“忠诚”指的是**因为我们已经作出了承诺**而履行承诺和固有承诺的意向(disposition)。我们没有一个一般性的词汇来覆盖这个意思：**不考虑动机**的对承诺和固有承诺的实际完成；而我用“忠诚”这个词来填补这一空隙，虽则空泛，但也便利。也是因此，我用“感激”指的是服务上的回报，而不考虑动机。“正义”一词在日常用法中并没有如此严格地被限定于某种受动机促发的状态，因为甚至当我们并不认为他的动机就是希望为做公正之事而做公正之事时，我们也常常会说一个人公正地行动了。因此我们在这个意义上使用“公正”就更不需要什么歉意了。还有，我用“仁慈(beneficence)”一词而不用“慈善(benevolence)”一词，是为了强调如下事实：我们的义务是做某些事情，而不是出于某些动机来做它们。

23

(2) 如果有人反对说，这一主要义务类型目录表是没有任何逻辑原则作为基础的一个不成体系的东西，那么我会回答，首先，它根本没有宣称自己是终极的。它是对诸义务的一种显见的分类，实际上对我们的道德信念的反思似乎就可以将它揭示出来。而如果这些信念具有——就像我会宣称的那样——知识的本性，而且如果我没有误述它们，这张清单，就其本身而言，就是一张本真的条件义务(authentic conditional duties)的清单了，虽然未必是完全的。由对立理论提出的**诸种善**的清单也正是以同样的方法(在具体环境下唯一合理的方法)得到的，这就是直接对我们真正思考的东西进行反思的方法。忠于事实要比完整的、系统化的知识或匆忙达到的简单性更有价值。如果更进一步的反思为这一种或者某种更好的分类发现了完美的逻辑基础，那当然更妙了。

（3）再者，人们可能会反对说，我们的理论——"存在着这些各异的、常常会发生冲突的显见义务的类型"——并没有给我们留下任何原则；凭借这一原则，我们可以识别出我们在特定环境下的实际义务。但这种反对意见并非对立理论可以提出的。因为当我们必须在产生两种异质的善（比如知识和快乐）之间做出选择的时候，"理想功利主义"理论只能依靠如下意见（对于这种意见我们无法提供任何合乎逻辑的基础）：这些善中有一种是更大的；这比另一种认为两种义务中的某一种是更急迫的类似意见好不了多少。而且，当我们考虑一下我们以快乐的方式进行的行为有着无限多样的结果时，当然就必须承认：有时**快乐主义**所作的宣告，即它提供了一套便捷可行的正确行为之标准，是很虚幻的。 24

尽管如此，我并不愿意满足于一种针对某人的论证（*argumentum ad hominem*，因人立论），我会满足于：在原则上讲，没有理由预期，任何成为我们义务的行动都是出于同一种理由的。为什么两组环境，或者一组环境，不能具有不同的特性呢？而其中的任何一种特性都使某一特定行动成为我们的显见义务。当我追问是什么使我得以确信我具有这样那样行事的显见义务，我发现原因在于这一事实，即我作出了一项承诺；当我在另一情景下追问这同一个问题的时候，我发现答案在于这一事实，即我犯了个错误。而如果经过反思，我发现（正如我认为我会的那样）这两种理由都不可还原成对方，我便不可在任何先天的基础上假定这样一种还原是可能的。

人们可能会尝试以某种更为系统的方式排列我们指出的那几种主要的义务类型。首先看起来自明的是，如果存在着一些内在地善的事物，那么将它们实现出来、而不是不这么做，并且尽可能多地实现它们，就是一种显见的义务了。在我们的第五

章中我会提出,主要有三种内在地善的事物——德性、知识和(经过某些限定的)快乐。而既然一种既定的有德性的意向(比如说)无论在我这里还是在别人那里得到实现都是同等地善的,那么将它实现出来,而不管是在我这里还是在别人那里实现的,似乎就是我的义务了。对于一种既定的知识来说,情况也是这样。

快乐的情况比较复杂,因为当我们清楚地认可了为他人产生快乐的义务时,根本还不清楚的是,我们是否认可一种为自己产生快乐的义务。这个问题似乎产生自下面的事实。以某行为为我们的义务的想法预设了对行为的大量反思;而出于那一原因,它通常并不与我们已然被一种强烈的冲动推向的那些行为相伴相生。到目前为止,我们没有将促进我们的快乐当作义务,个中原因与阻止一个深富同情心的人认为促进他人的快乐是一种义务的原因是类似的。他如此强烈地受到他人的福利中的直接利益的促动,要去增进他们的快乐,以致他没有停下来问问,这是不是他的义务。但是,为什么即使我们停下来想了想这个事情之后,它常常也并不将自己呈现为一种义务呢?这里有一种更深层的原因:就是说,既然我们多数义务的实行包含着放弃我们所欲求的某种快乐,那么施行义务与为我们自己争得快乐在经过一些观念的自然联想之后,就被认为是不相容的两种事物了。这种观念的联想在其运作中大体上是有益的,因为它抑制了那种要不是因为它,就会变得太过强烈的东西,亦即不作其他考虑就追求自己的快乐的倾向。然而如果快乐是善的,从长远的眼光看就很清楚,为我们自己争取快乐和为他人产生快乐一样都是对的——只要这并不涉及未能履行某些更严格的显见义务。这个问题非常困难,但这一结论似乎只有基于以下三种根据中的某一个才能加以否定:(1)快乐不是显见的善(亦

即这样的善：既非某种坏的意向的实现，亦非不应得的善），(2) 没有任何产生尽可能多的善的显见义务，(3) 尽管有产生其他善的事物的显见义务，也没有产生那将为我们自己所享用的快乐的任何显见的义务。后面我会给出不接受第一个论点的理由。[①] 第二个论点很难有什么论据，但在我看来很明显是错误的。第三个只有当我们认为一种快乐的或会给我们自己带来快乐的行为因此而不是一种义务时，才看似有理；而这会导致悖谬的推论，比如说，如果一个人享受着给予别人快乐或为他们的道德提升而工作的快乐，这么做就不可能是他的义务了。然而下述事实似乎是非常棘手的：在我们的日常意识里，我们并未意识到一种为自己争得快乐的义务；通过对这一点进行有偏向的解释，我可以补充说，在我看来，尽管一个人自己的快乐是一种善，也有产生它的义务，然而只有当我们将我们自己的快乐不是仅仅当作我们自己的快乐，而是当作一种客观的善，当作是无偏向的观众也会赞同的某种事物，我们才能将获得它看作是一种义务；而我们并不习惯以这种方式来看待它。 26

如果这些论点是对的，我们说过的仁慈的义务与自我提高的义务就是基于同一基础的。这两者不涉及任何不同的义务原则。如果我们感到特别有责任提高我们自己的而不是别人的品德，这不是因为涉及了某种特别的原则，而是因为我们意识到，一个比另一个更能受我们控制。正是基于这一点，康德将义务的实践律令表达为："为你自己求善，为其他人求幸福。"他如此深信德性的内在性(internality)，乃至将一个人试图在另一个人之中产生德性视作必定——最多——只是德性的伪造，将从事外在地正当的(externally right)行为视作不是出自德性行动的

① pp. 135 - 138.

原则,而是出自对另一个人的考虑。必须承认,一个人无法迫使另一个人变得有德性;强制的德性就不是德性了。但经验清楚地表明,康德在主张一个人不能为下列目的做任何事情时,他说得有些过头了:提高另一个人的德性,对他产生这样的影响,以致他自己对它们这些影响的回应可能比对其他已有过的影响的回应更有德性。而我们从事这件事情的义务与我们提高自己的性格特征的义务就是同一种义务。

同样清楚,而且在道德发展的一个较早阶段就已清楚的是,如果存在着其本身就恶的事物,我们——显见地——就不应该将它施行到其他人头上;而不作恶的义务就是基于这一点的。

正义的义务特别复杂,这个词覆盖了的确十分不同的许多事物——比如偿债、补偿由自己对别人造成的伤害、实现在其他人之间按功劳的大小分配幸福。我用这个词指的仅仅是三者中27 的最后一个。在第五章,我会尝试表明,除了三种(比较而言)简单的善——德性、知识和快乐——之外,还有一种更复杂的善,它不可还原为这些善,这种善在于幸福与德性的相当。实现这一点是我们归于所有人的义务,尽管它可能因我们向特定的人们承担的一些特殊的责任而得到加强。因此,这一点与仁慈以及自我提高一道,都归入到下面这种一般原则之下:我们应该产生尽可能多的善,尽管这里涉及的善与任何其他善都不同种类。

但除了这种一般性义务(general obligation)之外,还有一些特殊的义务。这些义务可能首先是附带性地产生自这样一些行为:这些行为在本质上并非意在创生这样的义务,尽管如此,还是创生了它。从事情的本性来看,这些行为可能有两种——把伤害施加到别人身上,以及从他们那里获利。看起来很清楚的是,这使我们处于对其他人的义务之下,而且只有

这些行为才能附带地达到这种效果。从这里产生了补偿与感激这对孪生义务。

而最后还有两种产生自这样一些行为的特殊义务：这些行为的意图就在于当它们被完成的时候，将我们置于这样一种义务之下。这样的行为名为"承诺"；如果我们愿意将固有的承诺也包括在内，这一名称就够宽广的了。所谓固有的承诺，就是一种行为模式，在这种行为模式下，我们不需要清楚明白的口头承诺，就有意地创造了一种期待：我们能被指望以某种方式为别的某个人行事。

原则上讲，以上这些似乎就是显见义务产生的所有方式了。在实际经验中，它们以高度复杂的方式被混合在一起。因此，比如说，遵守某国法律的义务，部分地产生于（正如苏格拉底在《克力同篇》中主张的）感激某人从它那里得到的利益的义务；部分地来自遵守法律的固有义务，后一种义务包含在在一个国家的永久居留中。我们知道，这个国家**希望**我们遵守它的法律，而且当我们自己唤起对其法律的保护（这是潜在于社会契约之下的真理）时，这种义务就更明显地牵连进来了；这种义务部分地（如果我们在我们的国家里很幸运的话）还来自其法律是普遍善的有效工具这一事实。 28

另一方面，对（尽我们所能地）实现按功劳公正分配幸福的一种普遍的义务感，常常被下面这一事实大大强化了：许多现存的非正义都归因于我们已经拥有（事实上不是创造，而是参与和同意了）的一种社会和经济体系；那么正义的义务就被补偿的义务加强了。

通过澄清显见义务与在特殊环境下从事特殊活动的实际义务或者说绝对义务之间的关系来说点什么，是有必要的。正如除了康德之外的所有道德家们都同意的，也正如大多数普通人

认为的那样,如果有时候撒谎或违背承诺是正当的,那么必须坚持的是,在显见义务与实际的或绝对的义务之间有某种差别。当我们认为自己为了减缓某人的伤痛而违背(实际上是负有道德上的义务去违背)承诺是合理的时,我们一刻也没有否认过一种遵守我们的诺言的显见义务,而这导致我们为我们这么做感到(实际上不是羞耻或后悔,而当然是)不安;我们进一步认识到,因为违背了承诺,那么以某种方式补偿受诺人就是我们的义务。我们必须将“倾向于成为我们的义务”这种特征从“是我们的义务”这种特征那里区分开来。我们所从事的任何行为都包含着各种各样的因素,借助这些因素,它落入了各种不同的范畴之下。比如说,借助成为违背诺言,它倾向于成为不当的;借助成为缓解伤痛的一个例子,它倾向于成为正当的。成为某人的义务的倾向,可被称作一种部分结果式(parti-resultant)的属性,亦即借助其本性的某个部分而属于某个行为的属性。而是某人的义务则是全结果式(toti-resultant)的属性,亦即借助其整个本性而且丝毫不少于此地属于某个行为的属性。① 在部分结果式属性与全结果式属性之间的这种区分,是我们在另一处上下文背景中还会遇到的问题。②

同一种区分的另一个例子可以在自然法的运行中找到。作为受制于对其他物体之引力的事物,每一物体都倾向于在某个特定的方向上以某种特定的速度运动;但它实际的运动取决于它所承受的所有力。只有通过对这种区分的认识,我们才能保持自然规律的绝对性,也只有通过认识一种相应的区分,我们才能保持道德的普遍原则的绝对性。但必须要指出两个例子之间

29

① 请参见第 90 页注②(中文版页码)的描述。

② 参见 pp. 122 - 123。

的一种重要差异。当我们说一个物体借助引力而倾向于在某个方向上运动时,我们指的是由另一个或另一些物体实际施加在它之上的因果性影响。当我们说某种评论借助蓄意成为非真的而倾向于成为不当的,我们指的不是任何因果关系,不是任何包含时间中的连续的关系,而是指将数学图形的各种不同的属性联结起来的关系。而如果"倾向"一词被认为显示了太多的因果关系,那么最好将行为的某些类型称作显见地正当或不当的(或者将不同的人称作对我们有不同的和可能互相冲突的种种要求),而不要谈它们成为正当或不当的倾向。

关于我们对某种行为类型之显见的正当的领会与我们对特殊行为的心理态度的关系,有一些话要说说。在前一种而不是后一种情况下使用"领会(apprehension)"一词是合适的,一种行为,*作为*实现承诺,或*作为*"影响对善的一种公正的分配",或*作为*"回报他人提供的服务",或*作为*"增进他人的善",或*作为*"促进行动者的德性或洞见",是显见地正当的,这一点是自明的;这话不是在它从我们生命的开始、或早在我们初次接触那命题的时候就变得很明显的意义上说的,而是在如下意义上说的:当我们达到了足够的智力成熟阶段并对那命题给以足够的注意时,它就是显而易见的,而不需要任何证据或超出它本身之外的根据。它就像一个数学公理或一种推理形式的有效性是明白的一样是自明的。正如在几何和算术公理中得到表达的空间或数量结构一样,在这些命题中得到表达的道德秩序是宇宙(我们可以补充说,任何有有道德的行动者存在的可能宇宙)的根本本性 30 (fundamental nature)的一个部分。在我们认这些命题为真的信念中,也涉及了对我们的理性的信任,同样的信任也包含在我们对数学的信念中了;我们没有任何道理在后者中信任它而在前者中却不信任它。在两种情况下,我们都是在处理无法证明

的命题,但那命题当然是不需要任何证据的。*

显见义务的这些一般原则中的某一些可能显得是向批判开放的。比如说,人们可能认为以善回报善的原则是基督教原则的一种堕落,后者一般并正确地被认作是表达了最高的道德的:以善回报邪恶。针对这种批判可以回应说,我并没有提出,存在着一种命令我们以善回报善却禁止我们以善回报邪恶的原则,我提出的是,存在着为所有人寻求善的一种积极的义务。我所主张的是,一种以善回报善的行动被视作是对我们**特别**有约束力的,这只是因为,它具有那一特征,而且无一例外地(*ceteris paribus*),任何人都将帮助他的恩人而不是敌人(如果不能两全的话)视作他的义务;这正如当不能两全的时候,我们无一例外地应该偿债而不是施舍。一个恩人不仅仅是一个人,呼吁我们在那个基础上①努力帮助他,他也是我们的恩人,呼吁我们在**那**个基础上②付出**特别的**努力。

我们关于我们在具体境况下的实际义务的判断,根本不具有我们对[显见]义务之一般原则的认识所具有的确定性。只有在如下的一种或两种情况下,一种陈述才是确定的,亦即才是一种对知识的表达:当它或者是自明的,或者是由自明的前提而来的有效结论时。而我们关于我们的特殊义务的判断并不具有以下两种特征:(1)它们不是自明的。当一种可能的行为被视

---

* **不需要任何证据**:在《正当与善》之前三年发表的一篇文章中,罗斯主张,自明的原则不**需要**任何证据,但反对认为它们**无法**证明的观点。他写道,"某些事物能被推论出来,这一事实并不证明它无法被直观地看到"("The Basis of Objective Judgements in Ethics",载 *International Journal of Ethics*,37(1927),p. 121)。如果他认为某些命题能从其他命题中推论出来(获得辩护),并且是自明的,那么他显然也认为其自明存在并不排除一种证据的可能性。

① 即他是一个人。——译者

② 即他是恩人。——译者

作具有两种特性,借由其一,它成为显见地正当的行为,借由另一特性,它成为显见地不当的行为,这时(我认为)我们就非常清楚,我们不知道该还是不该从事这一行为了;不管我们是否从事这一行为,我们都在冒一种道德上的风险。经过考虑之后,我们 31 最后开始认为一种义务要比另一种更为紧迫,但我们对它是否真的如此并不感到确信。而尽管我们并不总能认识到,一种可能的行为有两种这样的特性,尽管**可能**存在着它并不具有这两种特征的情况,我们永远无法确信任何特定的可能行为是没有这两种特性的,因此也永远无法确信它是正当的甚或不当的。因为不需要再深入分析,仅仅指出下一点就足够了:任何特定行为都很可能会在时间进程中有助于为许多人产生善或恶行,因此也具有一种我们一无所知的显见地正当或不当。(2)还有,我们关于我们特定义务的判断都不是从自明的前提而来的合乎逻辑的结论。唯一可能的前提是陈述它们那些作为"具有它们确实具有的各种不同特性"的显见之正当或不当的一般原则;而即便我们能够(这么说是因为我们事实上不能)领会一种行为一方面(比如说)将对我们的恩人们带来好处,另一方面将给那些不是我们恩人的伙伴带来损害的程度,那也不存在我们据以得出以下结论的原则:它完全是正当的,或完全是不当的。在这方面,涉及这一特定判断的对的判断正像涉及某一特定自然对象或艺术作品之美的判断了。比如,一首诗就某些方面而言是美的,就其他某些方面而言又不美;而我们涉及它在整体上具有的美的程度的判断就永远无法从对其特定的美或特定的缺陷的领会中经过逻辑推理得到了。在这个例子里和在道德的例子里一样,我们都具有一些或多或少可能为真的意见,这些意见并非从被承认为自明的一般原则合乎逻辑地论证出来的结论。

因此在对作为一种幸运行为(fortunate act)的正当的行为的描述中,有很大的真理成分。如果我们无法确定它是正当的,那么当我们从事的行为是正当的行为时,我们就走了好运。尽管如此,这种考虑并不使得履行我们的义务成为一种单纯的偶然事物。这里,在履行我们的义务与从事对我们个人有利的活动之间存在着一种平行关系。我们永远无法**知道**,什么行为会在长远的眼光看来对我们有利。然而确定的是,如果我们竭尽全力地评估我们的行为在这方面的趋势,而不是随意而行,我们一般而言更有可能获得好处。同样地,如果我们尽力凭借我们认为各种各样可能的行为会具有的特性,反思我们在带来它们的显见之正当或不当方面的能力,我们也更有可能履行我们的义务。我们一定会对这种更大的可能性感到满意。

32

许多人会倾向于说,正当的行为对我来说并非那种我一直在描述其一般本性的事物,亦即那种我若是完全知晓(omniscient),便会将其视作我的义务的事物,而是根据我所能找到的所有证据,我会认其为我的义务的事物。但假设我能从据以认行为 A 为我的义务的部分性知识状态,过渡到我能据以将行为 B 视作我的义务的完善性知识状态,是否我就不应该说"行为 B 曾是我要去做的正当的行为"了呢?无疑地,我应该补充道,"尽管我不会为从事行为 A 而受责备"。但在附加这句话的时候,我岂不是从"什么是正当的"这个问题过渡到了"什么是道德上善的"这个问题?同时,我也没有**完全**打通两个概念;因为为了让行为成为道德上善的,或者成为我不应为从事它而受到责备的那种行为,它必须仅仅只是我能合理地认其为我的义务的那种行为;它也必须出于那一理由或出于某些其他在道德上善的动机而被从事。因此,关于正当的行动的概念(conception)(这是我可以

合理地认其为我的义务的那种行为)是在关于正当的行动的真实观念(true notion)和关于道德上善的行为的观念之间进行的一种并不令人满意的折中。*

很明显,义务的一般性原则并非在我们的生命之初就是自明的。它们如何变成这样的呢?答案是,它们就像数学公理那样对我们成为自明的。我们通过经验发现,一对东西与一对东西相加就成了四个东西,一条线上的一对球与另一对球相加就成了四个球:而通过对这些现象和相似的发现进行反思,我们看到,二加二等于四是事物的本性。就以类似的方式,我们看到了实现某一特定诺言的行为的显见之正当,又看到了实现另一诺言的行为的显见之正当,而当我们达到了足够的成熟,能够以一般的方式进行思考时,我们就领会了属于任何诺言之实现的本性的显见之正当。在时间中首先发生的是对某一特定类型的个别行为的自明的显见之正当的领会。由此开始,我们通过反思开始领会到显见义务的一般原则。也由此开始,或许是与对同一行为的显见之正当的领会(借助于它也具有另一种特性这一点)一道,也许撇开我们对它的显见之不当的领会(借助于它具有第三种特性)不管,我们开始相信某种完全不自明,但却是某种很可能为真的意见——亦即"这种特定行为(虽非显见,但)实际上是正当的"——之对象的事物。 33

就这方面而言,在正当与数学属性之间有一种重要差异。一个等腰三角形,不管其他方面的特性如何(比如说,不管它的面积,或者三角大小如何),必然有两个角相等。两个角相等是

---

* **道德上善的行为**:在 *The Foundations of Ethics* 中,罗斯完全改变了他在这一论题上的看法。在那里,他提出,我们应该做什么,这并不是由客观事实规定的——我们与他人之间的某些关系——而是由某些主观事实规定的,亦即是由我们相信是正当的或像我们看待它们的那样在道德上适合于种种环境的事物所规定的。

部分-结果式属性。[①] 所有数学上的属性都是如此。补充一句，对于显见的正当来说也是如此。但通过落入某些一般性描述之中，没有任何行为必然实际上是正当的；它的正当取决于它整个的性质，[②]而不是它之中的任何因素。理由在于，没有任何数学对象（比如说，没有任何图形或角）会具有这样的两种特性，这两种特性倾向于产生相反的后果特性，而道德行为常常（众所周知），并且实际上总是（经过反思，我们必须承认）具有不同的特性，这些特性倾向于同时使它们成为显见的正当的和显见的不当的；比如说，很可能没有任何行为不在对某人有利的同时损害另外某人的，反之亦然。

34

正如我经过反思之后认为必得如此的那样，假设大家同意，没有人以“正当”仅仅指“能产生可能的最好后果”，或者“最好的”，“正当”与“善”这两种属性双方之间可能处于如下两种关系之一中：（1）它们可能如此关联着，以致我们可以先天地领会到——直接地或者推论性地——任何最好的行为都是正当的，任何正当的行为都是最好的，因为可以领会到，任何等边三角形都是等角三角形，反之亦然。我认为，摩尔教授的观点是，“正当”与“最好的”的同外延性（coextensiveness）是直接被领会到的。[③] 他反对它的任何证据的可能性。或者（2）两种属性可能是这样的，乃至它们是否总是联结在一起的问题需要借助于归纳性考察来进行回答。现在乍看之下，似乎两种属性之间的持

---

① 参见 p. 28, pp. 122－123。

② 为了避免将我正在陈述的一般性观点的表述不适当地复杂化，我在这里有点将它夸大了。任何行为都是大量的各种各样的事物的起源，这些事物当中的许多对于它的正当或不当是不相干的。但在它的本性中（亦即在它作为其起源的事物中）总是有许多因素对于它的正当或不当是相当紧要的，并且它的本性中的任何因素都不可以不经过被认定为不相干的就忽略掉。

③ *Ethics*, p. 181。

久关联能直接被领会。下面的看法看起来似乎很荒谬：一个人从事某种行为，这种行为的结果不及他力所能及地做出来的其他某些行为的后果好，这时却说这个人从事前一行为是正当的。然而通过一点小小的思考，我们就会相信这不是荒谬的。最容易见得其如此的情况或许是一个人做出了承诺的情况。在这种情况下，我们都显见地认为实现诺言而不计后果之明确的善是我们的义务。而尽管我们并不认为这么做必然是我们的实际义务或绝对义务，我们还远远没有认为，在总后果（total consequences）的价值上的任何收获，即便是最微小的，必然会为我们改做别的事辩护。我们通过抽象将这个问题简化一下：假设履行对 A 的承诺会对他产生 1 000 单位的善，但通过从事某种其他行为，我能对 B（我已对他做过承诺）产生 1 001 个单位的善，这两种行为在其他方面的后果是相同的；难道我们真的应该认为"从事第二种而不是第一种行为就是我们的义务"是自明的吗？我不这么认为。我想我们应该主张，只有在两者的总后果之间的一种非常巨大的差距才能为我们摆脱对 A 的显见义务辩护。首先，一种承诺就是一种承诺，而不是像我们正在考察的理论所暗示的那样可以被如此轻率地对待。准确地说，一种承诺是什么，这是颇难规定的，但我们当然会同意说，它对我们行动的自由构成了一种严肃的道德上的限制。对 B 产生 1 001 个单位的善，而不是履行我们对 A 的承诺，这或许不算过于严肃地对待我们作为慈善家的义务，但却肯定是过于轻率地对待我们作为承诺者的责任。

35

或者考虑一下同一个问题的另一个方面。如果我承诺过赠予 A 包含 1 000 单位善的某种特殊利益，下面这一点是否就是自明的了：如果通过从事某种不同的行为，我可以对 A 本人产生 1 001 单位的善（两种行为其他方面的后果被假定为在价值

上是相等的),我这么做就是正当的?我还是不这么认为。撇开我对 A 产生我所能产生的善这种一般的显见义务不谈,我对他还有实现我向他承诺过的特殊服务的另一种显见义务,而这一点在 1 001 与 1 000 单位的善之间的差异产生的后果方面是不能撇开不管的,尽管一种非常巨大的差异可能会为我这样做辩护。

再者,假设 A 是一个非常善良的人,而 B 是一个大恶人,那么我是否就应该认为——即便在我没有作出任何承诺的情况下——对 B 产生 1 001 单位的善,而不是对 A 产生 1 000 单位的善,就自明的是正当的了呢?当然不是。我应该能觉察到一种显见的正义方面的义务,亦即产生一种依功劳的比例分配进行的分配,这种义务并未被在将要产生的总的善中存在着如此微小的差异这一点所压倒。

这些例子——再举几个这样的例子并不难——表明,在"正当"与"最好的"两种属性之间没有任何自明的关联。我们正在考察的理论,如果运用到我们关于"某种特殊行为就是我们的义务"的决断上时,是很有吸引力的(尽管我已试过表明,即使是在这里,它与我们实际的道德判断也并不一致)。但当它运用到我们对显见义务的认识上时,它甚至初看起来都不合理了。因为如果正当与最好的相合(coincides)这一点是自明的,那么显见地正当的事物就是显见地最好的事物,就也是自明的了。但尽管我们确信遵守承诺是显见地正当的,我们却不确信它是显见地最好的(尽管我们也许确信它是显见地趋于好的)。我们对它是显见的正当的这一点的确信不是取决于它的后果,而是取决于它成为诺言的实现。我们正在考察的理论涉及了我们对显见义务的信念之明显的根据与我们对实际义务之被断定的根据之间的巨大差异。

那么,正当与最好的同外延性就不是自明的了。而我看不到有任何能以演绎的方式证明它的办法;或者(就我所知)有人

这么尝试过。它是否能以演绎的方式被建立起来仍然还是个问题。一言以蔽之，这样一种追问必须是非常彻底和广泛的。我们必须尽我们所能地考察大量的各种各样我们判断为正当的行为。我们必须尽可能远地追踪它们的后果，不仅仅是对那些直接受影响的人的后果，也包括对那些间接受影响的人的后果，而对这些做法，我们无法设置任何界限。为了使得我们的追问彻底成为结论性的，我们必得做我们应该做的，亦即追踪这些后果到无尽的将来去。而且即便为了使它们相当具有结论性，我们也必得将它们追索到遥远的将来中去。很明显，我们最多能说，被判断为正当的大量各种各样的典型行为——只要我们能追踪它们的后果——似乎比在那环境下行动者可能从事的任何其他行为都能产生更多的善。而这样一种结果远未能提供两种属性之间的持久关联。但下面一点无疑是很明显的：没有任何即便是为这种结果辩护的归纳性考察能被贯彻到底。功利主义体系的鼓吹者们对“正当”与“最好的”（或“能带来幸福的”）的等同或自明关联是如此笃信，乃至根本就没有尝试过这样一种归纳性考察（在它可能的情况下）。而考虑到任务的巨大的复杂性，以及结果的不可避免的未决性（inconclusiveness），它不值得任何人去尝试。究竟通过它能获得什么？如果就像我曾试着表明的那样，一种行为成为善的与成为最好的并非一回事，而且一种行为之为最好的并非它之为正当的基础，那么当我们问自己（尽管这个问题很空洞）应该做哪种行为——因为其正当才做正当的行为，抑或因为其最好才做最好的行为时，我们的答案必定是“前者”。如果它们既是正当的又是最好的，那就很有意思，但在道德上却并不重要；如果不是这样，我们仍然应该做它们（这只是“它们是正当的行为”这一说法的另一种表达方式），而它们是否最好的问题对于道德理论来说就根本不重要了。 37

我们已经在某个方面进行过相当严肃的尝试,以表明"正当"与"最好的"之间的关联。我们的道德意识(moral consciousness)的最明显的事实之一就是我们对承诺的神圣性的感觉,这是一种从表面来看并不包含如下思想的感觉:一个人通过实现承诺要比打破它产生更多的善。我认为很明白的是,在我们的常规思想中,我们认为我们作出了一种承诺这一事实本身就足以创造出一种遵守它的义务,义务感是基于对过去的承诺的记忆之上,而不是基于关于其实现所带来的将来的后果的思考之上的。功利主义试图表明情况不是这样,试图表明承诺的神圣性乃是基于实现它们所带来的好后果与不实现它们所带来的不良后果之上的。它是以这种方式做到这一点的:它指出,当你违背一种承诺时,你不仅没有给你的受约人带来什么好处,反而减少了他、还有间接而言其他人在实现承诺中的信用。因此你打击了人与人之间被认为是最有益的关系的一些装置(devices)——这是(比如说)整个商业信用体系立基其上的那种装置——而且你容易带来这样一种事态:在这种状态中,每一个人在完全无法相信别人会遵守诺言的情况下,将不得不样样都靠自己,直至人类福利的极大丧失。

38 换种方式来说,功利主义者们认为,当一种承诺应该被遵守乃是因为通过遵守它而产生的整个善要大于违背它所产生的整个善,前者将普遍的相互信赖作为其主要因素,而后者则因这种信赖的削弱大大地减少了。事实上他们是说,我在几页之前[1]所提出的如下情况是永远不可能产生的:在两种行为的其他后果具有相等价值的情况下,通过实现诺言我能对我的受诺者产生 1 000 个单位的善,而打破诺言则会对别的某个人产生 1 001

---

[1] p. 34.

个单位的善。通过遵守诺言,我帮助加强了相互信赖的体系;而通过违背它,我帮助削弱了这个体系;因此实际上第一种行为产生了 $1\,000+x$ 个单位的善,而第二个则产生了 $1\,001-y$ 个单位的善,而 $+x$ 与 $-y$ 之间的差别就足以压倒第二种行为在直接效果方面的优势了。如果要回应这一点,可以指出必须要有超出了 $+x$ 与 $-y$ 之间的差异(亦即超过 $x+y$)的一定量的善存在;比如说 $x+y+z$。让我们假定,第二种行为的直接的善效果不是被评定为 1 001,而是 $1\,001+x+y+z$。那么它的净善效果就是 $1\,000+x+z$,亦即大于实现诺言的效果;而功利主义者一定会毫不犹豫地说,应该违背诺言。现在我们可能会问,那真的是我们思考诺言的方式吗?难道我们真的认为通过违背诺言而产生的善的轻微的平衡——不管是谁在享用它——就解除了我们遵守诺言的义务吗?我们无需怀疑,诸种诺言在其中得以产生和保持的那种体系对普遍福利有巨大的好处。但这并不就是一切。作出一种承诺并不仅仅是接受一种增进普遍福利的精巧装置;它就是将某人自己特地置入与某人的一种新关系中,这种关系给他创造了一种特别新的显见义务,不可还原为增进社会普遍福利的义务。让我们尽一切办法努力预见遵守诺言的净善效果和违背诺言的净善效果,但即便我们估定前者为 $1\,000+x$,后者为 $1\,000+x+z$,是否实现诺言并非我们的义务的问题仍然存在。同样有可能被怀疑的是,遵守或违背某一承诺对于加强或削弱相互信赖的结构的效果,被我们正在考察的理论夸大了。而且如果我们假定两个人一起死去,我们是否会认为其中一个人在他死之前完成对另一个人许下的诺言的义务就被消除了,因为事实上两种行为①都不会对普遍信赖产生任

39

① 指实现或违背诺言。——译者

何影响？任何持有这一观点的人都会被怀疑为没有深思何谓诺言。

我的结论是，“正当”与“最好的”这两种属性并不等同，而且我们不是通过直觉、演绎或归纳来知道它们在其运用中是相合的，更别谈知道后者是前者的基础了。尽管如此，必须补充说，如果我们不曾负有任何像对受诺人忠诚或对恩人感激这样的特殊义务，我们就应该从事能产生最多善的行为；而且即便当我们负有某种特殊义务，诸种行为促进普遍善的趋势也还是那些决定它们是否为正当的主要因素之一。

在前面，我们大量利用了关于道德问题“我们实际所认为的”；某种理论遭到了反对，是因为它与我们实际所认为的不一致。也许可以说，这在原则上是不当的；我们不应该满足于阐释我们当前的道德意识所告诉我们的东西，而应该以根据理论对现存的道德意识进行批判为目的。现在我并不怀疑，由于道德理论的作用，关于我们认为正当的事物，人们的道德意识在各个方面经历了大量的变更。但如果我们被告知，比如说，因为唯一的义务就是产生尽可能多的善这一点是自明的，所以我们应该放弃我们认为有某种与遵守诺言相连的特殊义务存在的观点，
40 那么我们必须问问自己，当我们反思的时候，我们是否真的对它是自明的这一点是确信的，我们是否真的能够摆脱我们认为遵守诺言具有一种与产生最大量的善无关的约束力的观点。在我自己的经验中，我发现我无法做到这一点，尽管非常诚心地尝试过这么做；而且我斗胆认为大部分人也会发现如此，而正因为他们不可能失去对特殊义务的感觉，他们也就不能接受那些要求他们这样做的理论为自明的，或者甚至为真的。事实上，经过反思之后似乎显得自明的是，仅仅一种这样的承诺就是某种显见

地应该被遵守的事物，而经过反思之后并不显得自明的是，产生最大量的善是唯一使一种行为成为义务的事物。而要求我们遵照某种理论放弃我们对什么为正当和什么为不当的实际领会，似乎就像要求人们遵照一种理论否定他们对美的实际体验——该理论说，“只有满足这样那样条件的事物才是美的”。如果我所说的我们的实际领会真的是（就像我会主张的那样）一种领会，亦即知识的一个实例，这种要求就实在是荒唐了。

事实上，我会主张，我们都倾向于将其描述为关于道德问题“我们所认为的那样”的事物，包含着相当数量我们并非认为但却了解的成分，而且这形成了要检验所有道德理论而不受任何道德理论检验的那种标准。我希望我在前面已经指出，在我看来，这些包含在我们的日常道德意识中的知识因素是什么。

将一门自然科学奠基于“我们实际所认为的那样”之上，比如在那些相当有思想并受过良好教育的人们科学地研究科学的那些主题之前，就将自然科学奠基于他们所认为的情况之上，可能是个错误。因为这样的一些意见都是对感觉经验（sense-experience）的解释，而且常常是错误的解释；而科学中人必须从这里走出来，诉诸感觉-经验本身，后者才为他提供了真正的资料。在伦理学中，不可能有这样的诉求。我们若不经过思考，就没有任何直接的道路通达有关正当与善的事实，以及有关哪些事是正当的或善的的事实；有思想并受过良好教育的人们的道德信念就是伦理学的资料，正如感官知觉是一门自然科学的资料一样。正如后者中的有一些必须被驳斥为幻象一样，前者中的有一些也是这样；但正如后者只有当其与某些其他更精确的感官知觉相冲突时才遭到驳斥一样，前者也只有当其与那些更能经受反思的信念相冲突时才遭到驳斥。现有的最好的人的道 41

德信念大部分是许多代人道德反思的累积产物,这种反思已经发展出了对道德区分进行鉴别的一种极端精细的力量;而这是理论家无法提供给人们处理那些最伟大的方面之外的事物的。他必须把最好的人的道德意识的种种判断作为他的建筑的基础;不过,他必须首先将它们相互进行比较,并消除它们可能包含的任何矛盾。

试着更明确地阐述正当的行为的本性是值得的。我们可以先试试阐述一下什么是(如果有的话)**所有**正当的行为的普遍本性。很明显,我们所从事的任何行为都对无数人有无数直接或间接的效果,而非常有可能的是,任何行为不管有多么正当,都会对某些无辜的人产生相反的影响(尽管可能是非常琐细的)。同样地,任何不当的行为很可能也会对某些应得的人产生一些有益的效果。因此任何行为在某些方面看来,会是显见地正当的,而在其他方面看来,会是显见地不当的,而正当的行为之所以能与不当的行为区分开来,仅仅是因为行动者在那样的环境下所有可能的行为中,它们所具有的显见的正当性(在那些使它们显见地正当的方面)超出它们的显见的不当(在那些使它们显见地不当的方面)的值最大——显见的正当与显见的不当要在前面解释过的意义上来理解。在我看来,对于如何估价这些显见义务的相较而言的严格性,无法提出任何普遍的规则。我们只能说,有大量的严格性属于"完全义务"中的种种义务——遵守诺言、弥补过错、回报我们接收到的那么多服务的义务。至于其他的,"决定取决于感知"(ἐν τῇ αἰσθήσει ἡ κρίσις)。[①]对我们在特殊环境下的特殊义务的这种感觉——由我们能在行为的

42

① "决定取决于感知": Arist. *Nic. Eth.* 1109 b 23, 1126 b 4。

所有方面给予行为的充分反思开道并通报——是高度易错的,但它是我们义务的唯一向导。

当我们转向考虑个别正当的行为的本性时,首先要关注的一点是,任何行为都可以正确地以没有限定数量的、原则上是无限种方式得到描述。一种行为就是事态的某种变化的产物(如果我们为简单起见,忽略掉那些维持现存事态的相对较少的情况不论的话;我认为这些情况没什么特别困难的)。现在,我们能**直接**产生的唯一一种变化就是在我们身体上或我们头脑中的那些变化。但这些变化本身并非通常我们认为我们有义务要去产生的。想想某些比较简单的行为,比如说真话或者实现诺言。在第一种情况下,我直接产生的是我的发声器官的运动。但我认为我有义务去产生的,是另外某个人心灵中关于某事实的正确看法,而且在我的发声器官的运动和这种结果之间,有一系列身体上的活动和他心灵中的活动介入。而在第二种情况下,我可能许诺过——比如说——要归还一本书给一位朋友。通过我的腿和手的一系列运动,我能将书放到他手里。但我同样可能做的——并认为这样做就完成了我的义务——是将它交给送信者,或者交给他的仆人,或者送到邮局去;而在这每一种情况下,我直接做的事情就本身而言是没有价值的,并且通过一系列中间环节与我认为是我的义务所当产生的事情——即他收到我答应要还给他的东西——联系起来。这样一来,**似乎**我所做的事情本身就不具有任何义务性,并且仿佛有三种解释中的这一种或那一种可以加在这事上——每种解释都使正当不属于我所做的事情(就其自身而言)。

(1) 这些解释中的一种是,义务并非在"产生事态的任何变化"的自然意义上**从事**任何事情,而是**以**某种事情**为目的**——比如以我朋友接收到书为目的。但这种解释行不通。因为(*a*) 以 43

某种事情为目的便是出自某种动机而行动，这种动机由“产生这一事情”这一愿望构成。但我们已经看到，①动机永远不构成我们的义务内容的部分；如果说关于道德有什么确定的事物，我想这一点就是确定的。而且(*b*) 如果我答应过要还书给我的朋友，我明显并不是仅仅通过以他接收到书为目的，就实现了我的诺言并尽了我的义务；我必须看到他实际上接收到了书。(2) 更为貌似合理的一种解释说，我必须做那些有可能产生结果的事情。但这种解释对这些反对意见中的第二种大开其门，很可能对第一种也是如此。因为首先，不管我们的行为(即便经过谨慎的考虑之后)多么有可能产生结果，而且不管它事实上多么有可能产生结果，如果它并未产生这结果，我就没有做我承诺过的事情，没有尽我的义务。其次，当人们说我应该从事那有可能产生结果的事情时，这意思**很可能**是说我应该做某种事情，这一事情是“产生某种结果”这一愿望的结果，是“我的行为有可能产生该结果”这一想法的结果；而这又将动机引入了义务的内容之中。(3) 三种解释中最貌似合理的一种说，“我应该做实际上会产生某种结果的事情”。这逃脱了反对意见(*b*)。它能否逃脱(*a*)则取决于它准确而言是什么意思。如果它的意思是我应该从“产生某种结果”这一愿望和“它会产生这种结果”这一想法出发来做某种事情，那么这种解释就仍然对(*a*)这种反对意见不设防。但如果它的意思是，我应该做某种事情，而且我这么做的理由是它能产生某种结果，反对意见(*a*)就能避免。这种解释的第二种形式是功利主义给出的。它说，正当的是某些行为，而不是以某种方式激发起来的某些行为；它还说，行为永远不是通过它们自己的本性，而是借助它们的实际结果的善性才成为正

---

① pp. 5 - 6.

当的。而我认为很明显的是，这种解释比那种使某行为的正当取决于**预期的**或**可能的**结果之善性的解释离实情更近了。

尽管如此，这种解释似乎并不对。因为它暗示我们认为正当的或是我们义务的事物就是我们**直接**从事的事物。正是这一点，例如将书打包邮寄，将其道德上的重要意义不是追溯到其本性，而是追溯到其后果。但严格来说，这并非我们应该描述为我们义务的东西；我们的义务是实现我们的诺言，以及将书还给我的朋友，归他所有。我们将这一点视作在其本性中就是义务性的，这只是因为它是义务的一种实现，而不是因为**它的**后果。但功利主义者可能回应说，我并没有这么做；我只是做了会导致这一后果的事情，而我所做的，本身是没有任何道德上的重要意义的，仅仅因为它的后果才有意义。尽管如此，作为对这一回应的回答，我们可以指出，一种原因不仅仅产生其直接后果，也产生其较远的后果，而且后者不比前者少。因此，我不仅仅产生了我的身体的诸部分的直接运动，也产生了我的朋友对书的接收，这一接收源自前面这些运动。或者，如果这一点会在这样的基础上遭到反对——因为在我朋友接收到书之前时间的流逝，所以很难说当我将书包扎邮寄完毕时我就产生了我朋友对它的接收——而且说我产生了那结果便很难公正对待由邮局所起的作用了，我们至少可以说，我**保障**了我朋友对书的接收。（这一点同样可以用许多其他的方式进行准确的描述；比如，我给邮局工作人员提供了几次雇佣机会。但这与我们的讨论不相干。）而如果我们问自己，我的行为是**作为**包扎邮寄一本书的行动，还是**作为**保障我朋友获得我答应要还给他的东西的行动才是正当的，那么它很明显是在作为保障的第二种能力中才成为正当的；而在这种能力（它之为正当所处的唯一能力）中，它是因自己的本性，而不是因为其后果才成为正当的。

这种解释无疑会在如下基础上遭到反对：我们忽略了其他行动者(比如分拣员和邮递员)的意志自由，他们对结果是负有同等责任的。人们可能会说，社会并不像一台机器——在这台45机器中一个事件按照严格的必然性尾随另一事件。某个人可能——实施其自由意志——在路上偷了那书。但可以看出我是排除了那种情况以及任何类似情况的。我论述的是我保障我朋友接收到书的那种情况；而如果他没有接收到书，我就没能保障他的接收。另一方面，如果书到达其目的地了，单单这一点就表明，在事物系统不变的情况下，在火车和铁路正常运转并受制于法律的情况下，在处理它的邮局工作人员照常工作的情况下，在他们的动机正常，受制于心理学规律的情况下，我投寄书的行为就是一件更进一步促成我朋友接收那书的事情了。如果它对我朋友的接收来说还不够，那么结果就不会随着发生。结果的获得证明了手段的充足性。反对意见事实上基于如下假设：存在着不受动机引发的行动，亦即一种没有原因的事件。这种反对意见可以通过反思因果律的普遍性来进行驳斥。

同样正确的是，没有获得结果，便证明了手段的不充足。如果书在一次铁路事故中被毁了，或者被一位品行不正的邮递员给偷了，那将证明我直接的行动对于产生欲求的结果是不够的。我们得到了一个奇怪的推论：不管我包扎或派送书的时候多么不谨慎，只要它到手了，我就完成了我的义务，而不管我多么谨慎从事，只要书没到手，我就没有完成义务。成与败是义务之实施的唯一和充分的检验标准。当然，我在第二种情况下比在第一种情况下该得到更多的表扬；但这是一个完全不同的问题；我们一定不要把正当不正当问题与道德上的善恶问题混合起来。而我们的结论并不像初看起来那样奇怪，这一点是通过如下事实得到表明的：如果粗心大意投寄的书到手了，我的义务不是

另寄一本去，而如果小心投寄的书没有到手，我却必须另寄一本去代替。在第一种情况下，我没有什么待完成的义务，这表明我已经完成了它；在第二种情况下，我仍然要完成义务，这表明我还没完成它。 46

我们已达到了这样的结果：我的行为是作为对某种特殊事态的一个保障，亦即（在我们所举的例子中）保障我朋友接收到我答应要还给他的书，才成为正当的。但这一答案需要某种修正；因为它仅仅指涉了行动的显见的正当。如果成为对诺言的实现是某种行为的正当的充足理由，那么对诺言的所有实现就都是正当的了，尽管看起来很清楚的是，在某些情况下，其他一些显见义务优先于实现诺言的显见义务。更正确的答案是，行动的实际的正当的基础是，在对于行动者在那种环境下可能的所有行为中，正是那在其显见地正当的方面的显见之正当大大超过了在其显见地不当的方面的显见之不当。但既然其显见的正当主要归因于它实现了诺言，我们可以将它实现诺言称作是它的正当的基础中的突出因素。

那么，受这种限定影响，正是作为我朋友接收到我允诺给他的东西的产生（或者如果我们愿意这么说的话，保障或保证）——或者换句话说，作为我的允诺的实现——我的行为才成为正当的。它并非作为包扎或邮寄一本书才成为正当的。书的包扎和邮寄仅仅顺带性地是正当的，它们之为正当，仅仅是因为它是诺言的一种实现，而诺言的实现才直接地或在本质上是正当的。

那么，我们的义务就不是从事会产生确定结果的确定的事情。我们的行为——无论如何，我们特定义务下的行为——之为正当，并不是因为它们会产生特定的结果；而后者是所有形式的功利主义共有的观点。主张那种观点就等于是说，在所考察的情况下，在本质的意义上正当的事情是包扎和邮寄一本书，而

真正在本质上正当的事情却是保障我朋友对我答应要还给他的东西的拥有。一种行为之为正当,不是因为它(作为一种事物)产生了某些不同于它自身的好的结果;它之为正当,乃是因为产生了某种事态。这样的一种产生在其自身就是正当的,不用考虑任何后果。

47

但人们可能会说,这种分析只适用于特殊义务下的行为;功利主义的解释在我们不负有一种对于任何人或由人组成的机构的特殊义务、而只负有增加普遍善的义务时,仍然很讲得通。现在,仅仅只要确定了如下这点:有一些不考虑后果而只做某些事情的特殊义务*存在*,就已在功利主义的墙上制造了一个可观的裂口;因为根据功利主义,没有任何这样的事情,只有增进普遍善这种单一的义务。但更进一步,经过反思之后清楚的是,正如(在我们选取的例子中)我的行为并非包扎并邮寄书,而是实现诺言,而且正如在后一种能力而不是前一种中,它才是我的义务,因此我借以增加普遍善的一种行为并不仅仅是——让我们这样说——代表一家医院写恳求信,而是产生(或保证)无论何种能从那里继起的善,而且正是在后一种能力而不是前一种中,它才是正当的(如果它*是*正当的)。正当者之为正当,并非因为它(一种事物)是将要产生另一种事物(对普遍福利的一种增加)的一种行为,而是因为它本身就是对普遍福利方面的某种增加的产生。或者用必要的方式来进行限定的话就是,它成为对普遍福利方面的某种增加的产生,是它的正当的根据中的突出因素。正如在前面我们被引着去认识诺言之实现的显见之正当一样,我们现在被引着去认识增进普遍福利的显见之正当。在两种情况下我们都必须认识到某种行为类型的*内在的*正当,这种正当并不取决于行为的后果,而是取决于它自身的本性。

附录一

48

权　　利

对权利(right)或义务(duty)的一种一般性讨论如果缺少了对与此紧密相关的关于诸种权利(rights)这一主题的讨论(即使只是简短的讨论),就很难说是完整的。大家都说权利与义务是相互关联的,而追问这一点是否和(如果真是这样的话)在什么意义上是真的,则是值得的。这一陈述可能代表下列在逻辑上相互独立的几种陈述中的任何一种或任何结合:

(1) A 对 B 的一种权利意味着 B 对 A 的一种义务。

(2) B 对 A 的一种义务意味着 A 对 B 的一种权利。

(3) A 对 B 的一种权利意味着 A 对 B 的一种义务。

(4) A 对 B 的一种义务意味着 A 对 B 的一种权利。

在(1)中被断定的是,A 有权利让 B 对他做某种个别行为,这意味着 B 有对 A 做**那种**行为的义务;(2)断定了反过来的含义;(3)的意思是,A 有让 B 对他做某种行为的权利,这意味着 A 有对 B 做**另一种**行为的义务,后一种行为或者是与前一种同类的行为(比如要求别人讲真话的权利便意味着自己讲真话的义务),或者是与前一种不同类的行为(比如服从的权利意味着统治良好的义务);(4)断定了反过来的含义。

在这四个命题中,第一个似乎毫无疑问是真的;一个人对另一个人的权利,便是以某种方式对待另一个人或被另一个人对待

的权利。但有某种考量对其他三个命题提出了怀疑。这产生于如下事实：我们对动物和对婴儿都有义务。后一种情况因为如下事实而变得复杂了：婴儿当他们还不是实际的道德行动者(我们通常相信如此)时，都是潜在的道德行动者，因此父母(比如说)养活他们的义务据说就为一种他们那时还不负有、但后来将会负有的义务(遵从并照料其父母)所平衡了。因此我们最好取不那么复杂的动49 物的例子，我们通常认为动物甚至连潜在的道德行动者都不是。

说我们对动物具有义务，这当然会被否认。某些作者持有的观点是，我们具有涉及动物的义务，但对动物却没有义务，他们的理论是，我们有义务合乎人道地对我们的同伴行动，而我们之所以应该合乎人道地对动物行动，那仅仅是因为担心在我们之中制造出一种会使我们残忍地对待我们的同伴的性情。比如D·G·里奇教授就表示，我们对动物没有什么义务，除非是在像一座有历史意义的房屋的所有者对该房屋具有义务一样的意义上。[①] 我以为这后一种意义纯粹是隐喻性的。我们可能会在一种空想式的情绪中想到一所高贵的房子，仿佛它是一种具有我们必定会尊敬的感情的意识之物似的。但我们并不真的以为它具有那样的一些感情。我以为，一所具有历史意义的房屋的所有者的义务，在本质上是对他的同代人以及后代人的义务；而他可能还会以为这是他对他的祖先们的义务。另一方面，如果我们认为我们应该以某种方式对动物有所行动，那主要是出于对**它们的**感情的考虑，这种考虑就是，我们认为我们应该如此行动；我们并不仅仅将它们认作德性的某种实践基础。这是因为我们认为它们的痛苦是件不好的事情，我们认为我们不应该毫无理由地造成它。而且我以为，说我们具有这样那样的一种义

① *Natural Rights*, p. 108.

务，等于是说我们具有奠基于与它们相联系的种种事实之上的一种义务：以某种方式对它们行动。

现在，如果我们对动物具有某种义务，而它们对我们没有义务（这似乎是很清楚的，因为它们并非道德行动者），那我们的四个命题中的第一个和最后一个就不能都为真，因为(4)意味着人对动物的一种义务包含了人对动物的一种权利，而(1)意味着这包含着动物对人的一种义务，因此(4)和(1)加在一起就意味着，人对动物的一种义务包含着动物对人的一种义务。而既然第一个命题显然是对的，那第四个就必定是错的；A 对 B 的一种义务并不必然包含 A 对 B 的一种权利。同样地，第二和第三个命题也不能同为真；因为(2)和(3)合在一起就意味着人对动物的一种义务包含着动物对人的一种权利。但在这里并不那么清楚 50 的是，两个命题中的哪一个是真的；因为，尚不清楚的是，我们是否应该说尽管我们对动物具有一种义务，它们对我们却没有任何权利，或者尽管它们对我们具有一种权利，它们对我们却没有任何义务。如果我们持前一种观点，我们就在表示，为了具有权利，正如为了具有义务，必须成为一个道德行动者。如果我们持第二种观点，我们就是在表示，当只有道德行动者才具有义务的时候，那么为了具有权利，所需要的仅仅是对一种能感受到快乐与痛苦的本性的占有。完全不清楚哪种观点是真的。总的来说，既然我们以权利指的是某种能被公正地索取的事物，我们很可能应该说，动物没有权利，这不是因为当索要人道地对待时这一对待会是不公正的，而是因为它们无法那样索取。但我们这里发现的对“权利”这一术语之运用的怀疑对于该术语来说却是特有的。它的运用在其他一些方面也是可疑的。即便我们认为我们的义务不仅仅是公正对待他人，而且也要超出公正的要求之外增进他们的福利，完全不清楚的却是，我们应该说他们具有

一种超出正义事物之上的对善行的权利。我们有一种这么想的趋向：并非一个人负有的每种义务都包含着另一种权利。

我们思考权利的方式所具有的这种特征已经被理论把握到了。例如格林就将义务的整个领域划分为三个部分：(1) 在对方不包含任何权利的道德义务。(2) 包含这种权利的义务，在这里，权利和义务都被包括进自然法(*jus naturae*)中了，而且**应该**被合乎法律地承认。(3) 在对方包含法律权利的法律义务。他将第(2)类的权利——我将简称为道德权利——描述成以法律权利分享如下特征：为了它们的实存而依赖于某种形式的一般性承认。后一种情况下的承认在于立法；前一种情况下的承认则仅仅在于公共意见的一种一般状态。现在明显不当的是，将法律权利或道德权利描绘成为它们的实存而依赖于对它们的承认，因为承认一种事物(在"承认"一词在这里被使用的意义上)就是承认其为一种已经实存着的事物。一项法律的颁布并非对一种法律权利的承认，而是对它的创造，尽管这可能意味着对一种已经实存着的道德权利的承认。而使一种**道德**权利的实存仰仗于其被承认，同样是错误的。这可能意味着——比如说——奴隶只有当大部分人类(或某一特定共同体的大部分人)形成了他们应该自由的意见的时候，也就是只有当那些其朝这种观点的转化能将少数人变作多数人的人改变了他们的主意的时候，才获得了道德上的权利去成为自由的。当然，这样一种观点无法坚持到底，而我们发现格林在连续好几节中都表示社会的承认与权利的实存是分不开的，①而尽管社会不承认奴隶的

51

① "社会承认给予其以现实性的一种要求，因此也不明言地是一种权利。"(§139)参见"以这种或那种方式对某权利的这种承认，作为应该存在的事物，总是必然将它呈现为一种权利。"(§23)"权利是由承认产生的。没有任何权利，'只有思想使它存在'。"(§136)

公民权,奴隶还是对公民权有一种权利。[1] 在后面一段里我们看到了真实的格林——自由(liberty)的多情的爱人——逆前页中的理论而动。有些人可能会认为奴隶制并没有什么错;但所有人都会承认,有某些对待他人的方式是错误的,而遭受者是有权利除去这种方式的,不管这种权利是否受到社会的承认。

尽管如此,在格林那里可以找到另一种并不那么明显错误的观点。根据这种观点,一种权利的实存不是依赖于对它的承认,而是依赖于所讨论的人追求一种为共同体的所有公民所共有的目的的力量。[2] 这避免了使一种权利的实存依赖于它被承认为实存的这样一种明显的错误。然而正像前一种观点一样,这使得一种道德权利不是依赖于某个现成的人的本性及其与其同伴的关系,而是依赖于人们怎么想他们,亦即取决于共同体的大部分人怎么想他们。但尽管**法律**权利的实存依赖于共同体的启蒙程度,道德权利的实存却明显并不依赖于其启蒙程度,而是依赖于所涉及的人们的本性与关系。 52

格林的理论似乎是像下面这样产生的。他的历史考察从霍布斯和斯宾诺莎开始,这两人都将权利等同于权力。一种**法律**权利会被等同于某种权力;这是不通过一个人自己的蛮力,而是通过法律的帮助获得某些事物的权力。格林似乎尝试过通过对权利与权力的赤裸裸的等同进行某种类似的修正来获得一种道德权力理论;他相应地将道德权利等同于不是通过一个人自己的蛮力或法律的帮助,而是通过公共意见的帮助获得某些事物的权力;无疑很明显的是,他没有说道德权利根本不是一种权

---

① §140 表示,奴隶对公民权的权利是基于他与国家的公民们分享着一种共同的人类意识。

② 例如可参见 §25, §26。

力。然而他的解释中还有一些因素指向了一种更为真实的理论；比如，“一种‘权利’是一种理想属性（‘理想’是在不能合乎感性地证实的意义上使用的）”。① 我认为，现在，一个现成的社会是否承认某一特定的权利，这一点在格林于此坚称权利所不是的那种意义上是可以合乎感性地证实的。不可合乎感性地证实的是社会是不是在承认权利的过程中得到辩护的，这一点取决于那里的权利是否先于社会对它的承认而存在。因此对权利并非合乎感性地可证实的坚持指向了一种关于权利的客观理论；但很不幸的是，格林没有随着这条线索走下去。

如果我们只是说说具有道德本性者才可以具有权利，便消除了坚持动物具有权利的可能性，那么我们在权利与义务的关联方面的怀疑就落在这样一个问题上了：是否存在着一种对仁慈的权利(a right to beneficence)。很明显，一个人对公正的对待(treatment)具有一种权利，而且获得公认的是，他具有一种使对他许下的诺言被实现的权利；不那么获得公认的是，他对仁慈的对待具有一种权利，这一点即便“仁慈地对待他是我们的义务”这一点得到承认的时候也是不那么获得公认的。

某些人甚至会说，仁慈地对待他人就超出我们的义务之外了。但很有可能这种断言仅仅是基于一种混淆之上的。我们常53 常以公正反对仁慈。但当公正对待一个人普遍被理解为对他做某些事情（把我们欠的债还给他，等等），而不考虑我们做这些事情时处于何种精神状态下的时候，仁慈地对待他显然就意味着从善良意志(goodwill)出发对他做某些事情。而人们正确地感受到，在两件事情之间有着巨大的差异，人们发现说其中之一意味着（而另一个则并不意味着）对方的某种权利是很自然的，（甚

① §38。

至有些人发现)说其中之一是一种义务而另一个不是,是很自然的。但如果我们愿意在行公正之事与在公正的精神下行事之间、在行仁慈之事与在仁慈的精神下行事之间作出区分,那么(依据我们的义务总是我们的行为,而不是出自某种动机的行为的原则)很清楚的是,在正义的精神下行事和在仁慈的精神下行事一样,都不是我们的义务,而行仁慈之事是我们的义务,正如行公正之事是我们的义务一样。

如果我们搞清楚这一点了,我们对下面这种说法的主要反对意见就消失了:别的人对仁慈有一种权利。我并没有说我们的整个反对意见消失了;因为在一种"权利"关联周围游荡着关于它不仅仅是人们应该庄重地尊敬的某种事物,也是别的人能庄重索取的某种事物的观念,而且我们感觉到,在对仁慈进行**索取**的行为中,似乎有某种粗野无礼的东西存在。

这些关于"权利"概念的运用的怀疑,似乎产生于如下事实:"权利"(名词)并不表示一种纯粹道德性的观念。我猜想,它开始是表示一种法律上的观念,而它的使用已经大大扩展,乃至包括了某些无法在法律上进行要求的事物;但它的使用尚未扩大到变得完全与义务相关。尽管如此,一旦我们开始了将它扩展开来的过程,似乎就没有除了这个之外的任何休憩之所了。

现在回到关于义务与权利相互关系的四个命题上来,考虑到第二个命题"B 对 A 的一种义务意味着 A 对 B 的一种权利"(后面会变成我们讨论的主题),我们似乎应该说(1) 当 A 不是一个道德行动者时,这个命题就不对了,还有(2) 当 A 是一个道德行动者时,这个命题就是对的(即便那义务是仁慈行为的义务)。而既然我们关于第三个命题"A 对 B 的一种权利意味着 A 对 B 的一种义务"的唯一的怀疑产生于我们对是否动物并没有权利的怀疑,如果我们同意动物没有权利,我们就不需要怀疑 54

这个命题的真实了。首先，正是这个命题被那些坚持权利与义务的相互关联性的人们主张过；因为这个命题被主张，本质上是用来反对如下信念的：人们在其不具有任何义务的一种自然状态(a state of nature)中具有“自然权利”(natural rights)。

尽管如此，一个更深的问题等着我们，那就是，是否没能完成义务就包含着相应的权利上的损失？或者毋宁说——因为我们发现了“权利”的含义要比“义务”的含义更为可疑——略去对权利的任何指涉，将我们的问题变成下面这种形式，将是更为有利的：“如果 A 没能完成对 B 的义务，这是否就终结了 B 对 A 的义务呢？”在某些情况下我们似乎能清楚地看到情况是如此的。如果一个商店老板给我的商品比我在他店子里选中的要次等，我就不会合乎道德地(就像不会合乎法律地)付给他全价了；我可能会退回商品，不付他钱，或者(在他的同意之下)留下它们，付个低价。而一般说来，任何产生于契约的义务都会被另一方不完成相应的义务的行为所取消。在其他情况下我们就不是这么清楚了。人们对——比如说——下面这一点不会这么普遍地达成共识：如果 A 对 B 撒谎了，B 对 A 撒谎就是合理的了。在这种情况下我们说，二黑不成一白。然而讲真话的义务的特殊说服力似乎产生于一种固有的理解——语言应该被用来传达说话者真实的意见，而一方没能贯彻这种理解，似乎使它对对方没有任何约束力了；而且我们不应该容忍一个要求别人严格地说真话的惯于说谎者。必须承认的是，一个欺骗过我的人已经毁掉了我对他说真话的根据。但我们很可能会对说出下面这点感到犹豫：我对他讲真话的义务已经完全被他对固有理解的违背给毁掉了，正如我付钱给商店老板的义务被他对约定的违背毁掉了一样。各种各样的理由都可以帮助解释这一点。首先，有可能通过欺骗一个撒谎者，我会间接地欺骗无辜的人；另外，

我自己的性格造成的后果有可能是特别危险的。但主要的理由可能还在别的地方。在商店老板和我之间作出约定之前，我不负有给他这笔总金额的任何义务。我有增进所有人的善的一般性义务，但没有任何明显的理由假定，通过付这笔总金额给他，这就能最好地被完成了。但即便在对说真话的固有担当被建立起来之前，我就有了不撒谎的义务，因为撒谎显见地就是对另外某个人进行正面的伤害。既然这种义务并不基于约定，它就不会被对约定的违背所废止，因而当一个被别人欺骗了的人拒绝回答他的问题是有理的时，他并非在对他撒谎上有理。这只构成了讲真话的义务的一个很小的部分，然而这一点或许可以从我们据以在如下情况下判断欺骗的那种慈悲宽大(leniency)中推断出来：在这种情况下，没有任何对讲真话的固有担当被建立起来了，比如当一个文明人欺骗一个他初次遇到的野蛮人的时候，或者反过来，当两个属于不同部落的野蛮人中的一个欺骗了另一个的时候。这种情况下的欺骗是很可以原谅的，因为冒犯者没有任何理由假定另一个人没有欺骗——或者将要欺骗——他。

那么，在考虑产生于约定的义务与产生于其他方式的义务之间的明显的划分时，我们必须说，当前者被对方对约定的违背取消了时，后者并未被对方不好的行为举止所取消。从对我们实际的道德判断的一种考虑来看，前一种义务类型似乎也会是两者中更具说服力的。

现在，在相应于产生自约定的义务的那些权利，与相应于其他义务的权利之间的区分可能十分合适地被表达为契约权利与自然权利之间的一种区分，而作为一种独特种类的自然权利的观念可能因此会获得辩护，如果它被从下面这种如此频繁地与它联系在一起的信念那里分离开来的话：在某种自然状态(亦

56

即一种没有任何义务存在的状态)中,有权利存在。只有通过权利与权力之间的一种彻底的混淆(等于两者的一种明确的等同),这样一种信念对于霍布斯才成为可能。

附录二
惩　　罚

与对权利的讨论相关,还应考虑一个总是迷住并经常难倒道德家们、并构成了一个用来考验种种道德理论的关键性例子的问题——惩罚的问题。一种功利主义理论,不管是快乐主义的还是"理想"型的,如果它为惩罚辩护,就必定只是在它产生的效果的基础上为之辩护。被惩罚者遭受痛苦被认为本身就是一件恶的事情,而让这件恶的事情发生被认为是需要辩护的,被认为仅仅是因如下事实才被接收的:它的后果似乎比不惩罚他所带来的后果要更善,乃至超过了他的痛苦造成的恶。通常所指的后果是威慑与矫正。那么在原则上讲,功利主义者们认为,对犯罪者的惩罚类似于为了共同体的利益,通过检疫隔离制度强加给一些无辜的人们的不便。再者,如果一个国家被发现盛行对其自身或其成员的伤害,而又不通过立法来阻止,这些伤害继续惩罚冒犯者,那么这个国家的行为在原则上就会获得功利主义者的辩护;这种辩护是以与下面这种辩护相同的方式进行的:亦即它对违法的冒犯者的惩罚是由它们——即共同体的利益——来辩护的。无疑,国家在为它的行为所作的辩护中会碰到更大的困难,因为这种行为会产生恶的后果,而这种后果是对

违背法律者的惩罚不会产生的。但差异仅仅是程度上的。此外，一个发现对现行法律的某种违反现象的政府——而且在它没有能力发现冒犯者借助人造的证据惩罚无辜者的时候——仍然能在像之前那样在同样的一般性原则之下为它的行为辩护。 57

平常人，甚至大多数反思过道德问题的人，都很可能会对一种包含这样一些后果的理论感到厌恶，并大声惊呼在这样的行动和对违犯法律者的惩罚之间有着天壤之别。他们感受到了国家施行的这种行为的不义，并准备说——用布拉德雷先生归于他们的话来说："惩罚只有在它应得的时候才是惩罚。我们交付罚款是因为我们欠了罚款，而不是因为任何其他的原因；而如果惩罚的施行是出于别的任何什么原因，而不是因为它因不当行为而是当受的，它就是一种粗野的非道德，一种糟糕的不义，一种令人生厌的罪行，而不是它装作是的那样。我们可能会注意到我们中意的无论什么考虑——我们自己的便利，社会的善，冒犯者的利益；我们是傻子，如果没能做到这点，那就连傻子也不如了。一旦有了进行惩罚的权利，我们可能会根据有用的和令人愉快的事物更改惩罚；但这些对于事情本身而言都是外在的，它们都无法给我们一种惩罚权，而且除了犯罪方面的惩罚之外，没有任何事物能做到这一点。"①

有一种类型的功利主义观点在一个重要的方面与上面归于功利主义者们的那些看法有所不同。摩尔教授承认了下面这种可能性(这是从他的有机整体原则而来的)：惩罚并不一定只能由其后效(*after*-effects)来辩护。他指出，②情况很可能是，尽管犯罪是件恶的事情，而且使他人痛苦，而两者在同一个人身上

① *Ethical Studies*, ed. 2, pp. 26 - 27.

② *Principia Ethica*, p. 214.

的结合却可能比未受惩罚的犯罪更少一点恶，而且甚至可能成为一种积极的善。而在完美地与他自己的功利主义类型保持连贯的前提下，在这一点上他与直觉主义者们达成了共识，后者中的多数无论如何都很可能会认为，犯罪与惩罚的结合要比未受惩罚的犯罪少一点恶。

大多数直觉主义者可能会持有这样的观点：有一种基本的58 和非派生性的义务，就是酬劳有德者，并惩罚恶人。我倾向于离开这种观点。在我看来有两件事情似乎是清楚的：我们有这么做的一种显见义务，以及，一种善人快乐、坏人不快的事态要优于善人不快、坏人快乐的事态。现在，如果其中的第一个是非派生性的事实，那么两件事实在逻辑上就没有什么关联了。因为只有当直觉主义观点正确时，它才可能是非派生性的事实，而如果那种观点正确，一种事态对另一种事态的优先性就不能从产生它的义务而来，因为根据直觉主义的观点，除了产生善的义务之外，还有其他一些义务。但一位直觉主义者可能适当地实施一下逆向追溯；他可能会将酬劳与惩罚的显见义务追溯到被产生的事态的优先性上去，因为他可能——并且我认为必定——会承认，如果某种事态比其替代项更善，那么只要我们能产生它，我们就有产生它的显见义务。在我看来，酬劳和惩罚的义务似乎在这个意义上是派生性的。它能被归于尽我们所能地产生更多的善的义务中去；尽管必须记住，在这种情况下要产生的善非常不同于我们所承认的其他一些善(比如德性、知识和快乐)，它在于德性、恶、快乐和痛苦的某种相关排列中。

但如果我们主张存在着这种义务，必须承认的是，它属于我们非常难于了解如何将其付诸实施的那么一种义务，因为关于德性和恶、幸福和不幸(当它们在我们同伴那里发生时)的程度，我们了解得如此之少。而且特别地，有两种严肃反对如下观点

的意见：惩罚恶人的原则是国家为了这么做而在继续施加惩罚时应该依据的原则。

（1）我们察知到的善的事物便是事物的一种境况，在这种境况中，每个人在其作为一个总体来看的生命中所享受到的总的快乐是与同样作为整体来看的他的德性合乎比例地配称的。现在一点也不清楚的是，我们是否应该通过按照冒犯者道德上的恶的比例来惩罚特定的冒犯行为而帮助产生这一结果。任何要产生这样的事态的尝试都应该考虑当事人的整个性格特征（体现于他们的整体生活中），考虑他们的通贯其生命整体所享受到的幸福，同样也应该考虑德性整体、幸福整体、共同体的其他每个成员，应该按要求进行一些调整。如果没有了这样一种全局观，关于国家惩罚（state punishment）的惩罚理论（retributive theory）要求我们为此而加以惩罚的那些罪犯就很可能是这样一些人，这些人受的罪要多于其犯的罪，而且在我们的干预之外，他们所享受的幸福可能已经比一种完全公正的分配所允许的要少了。国家立法加以防范的那些侵犯行为仅只是每天犯下的错误行为中的一小部分而已，而且一种没有惩罚所有错误行为，而只惩罚了法律所禁止的那些行为，并且没有尝试酬报所有善行的系统——这样一种临时的、几乎是偶然的干预系统并没有为增进幸福对德性的完美配称提供任何好的希望。它对于国家努力对其所有成员的功劳与幸福进行彻底观照——单单这一点就将提供一种保障其目的的良好希望了——而言也根本不实用。

59

（2）即便它实用，根本也还不清楚的是，它是否就是国家用以指向这一目的的分内业务。我认为，这样一种观点属于一种陈旧的国家观，这种国家观将国家等同于共同体的全部机构。与此相反，我们已经开始为了某个特定目标才留意作为共同体

之机构的国家,比如为了保护个体最重要的那些权利——没有这些权利,一种比较安全舒适的生活就是不可能的了;而将增进其他善好利益的事情留给个体和其他机构(比如教会、商会、学者与艺术团体、俱乐部)去努力。我认为无法坚持的一个观点是,幸福对功劳的配称是一种比较安全舒适的生活的本质性条件之一。数世纪以来,生活已经达到了相当安全和舒适的程度,而国家却还从未取得或者甚至尝试过任何程度的能实现这种配称的解决办法。而事实上,作出这种尝试将会严重妨碍国家履行其本己工作(proper work)。其本己工作就是保护各项权利。现在,权利就是(正如我们已经看到的)要以某些特定的方式来对待,而不是出于某些动机地以某些特定动机来对待;因此国家必须要考虑的,不是道德上恶的行径,而是不当的行为,而且它必须以能消除其再发生的机会的方式来考虑它。而如果国家同时努力在其成员中实现幸福对道德价值的这种配称,这种尝试只会被扰乱。实现配称的任务——这种任务当国家想要对其所有成员的功劳与幸福实现彻底观照时就牵涉进来——将把惩罚留给没有被法律规定的每一种侵犯,按照每一案例的所有环境来决定惩罚;而这样没有预先被彻底规定的惩罚,作为权利的保护者来说是十分无效的。

60

但主张国家没有报应惩罚方面的任何义务,并不必然就是接受一种功利主义的惩罚观。似乎是指有可能对除了权宜之外还保留住了惩罚要素的事物给出一种解释,而又不断言国家具有任何可被恰当地定义为惩罚道德罪过的义务。国家的本质性义务就是保护个体的大部分基本权利。现在,人类的任何权利都是与权利拥有者负有的义务相关联的,或者换种方式来说,是与该权利所针对者所具有的权利相关联的;而任何人对生命或自由或财产的权利的主要因素都会因他没能尊重他人的相应权

利而被消除。[1] 因此,在对侵犯他人权利者的惩罚和施予一个未曾侵犯他人权利者的痛苦或限制之间,存在着我们实际上都承认的一种种类上的区别,但功利主义是无法承认这种区分的。国家应该在努力维护无辜者的权利时采取必要的步骤阻止对这些权利的侵害;而侵犯者通过侵害另一个人的生命或自由或财产,已经失去了使他的生命、自由或财产得到尊重的权利,因此国家没有任何宽恕他的显见义务,像是宽恕无辜者似的。在道德上而言,因为他伤害了他人,是允许伤害他的,或者施加略少一点伤害给他,或者宽恕他,准确而言,就像对共同体的善和对他自己的善的考虑所要求的那样。如果另一方面,一个人尊重了他人的权利,那么国家出于共同体的善,甚至他自己的善的方面的考虑而施加任何惩罚给他,就会遭到一种强烈而又独特的反对。社会的诸种利益有时可能会如此深地纠缠进来,乃至为了“整个民族不消亡”而使得惩罚无辜的人成为正当的。但那时关心普遍利益的显见义务被证明是比尊重那些尊重他人权利者的权利的显见义务更义不容辞的。 61

我相信,这就是大多数有思想的人对于将惩罚附着于侵越他人权利的行为之上的感受了。他们可能已经失去了他们的先辈们这方面的任何感觉——国家应该为了带来相应的利益而施予报应性的惩罚,但他们感到,尽管如此,在共同体因为人们侵犯他人的缘故而惩罚他们的权利和它在非便利方面或在公共利益中伤害无辜者的任何权利之间,有一种种类上的差异。这仅仅产生于如下事实:国家有不做后者的显见义务,而没有任何不做前者的义务。

我认为,我们可以通过对在讨论中通常没有分开的两个阶

---

① 参见 pp. 54 - 55。

段进行区分，来推进我们对问题的理解。由国家施加的惩罚并不，或者不应该，像一件意外事故一样发生。它以将惩罚附着于犯罪的立法为先导；或者以共同体的习俗和由将惩罚固定下来的一种普通法所逐渐催生的法官判决为先导。我认为我们必须将这个阶段——将惩罚固定下来的阶段——与施加它的阶段区分开来，而且我们可以追问国家与其公务员在每一阶段应该按照什么原则来行动。

62 在前一个阶段，必须为权宜方面的考虑留出一个巨大的空间。我们并非宣称，应该针对所有道德上的侵犯，或者甚至针对人们对其邻居的所有侵犯来立法。立法者应该考虑的是这样的问题：一部现成的法律若被制定了，是否会被加强，是否某种类型的侵犯足够重要，值得设置法律阐释系统来针对它工作，还是最好留给受伤害的人或公共意见去进行惩罚。但即便在这个阶段，也存在着那么一个方面，就那个方面而言，正义观念（作为某种十分不同于权宜的事物）在我们关于事物的思考中扮演了某种角色。我们对下面这点感到确信：如果一部法律是针对某种类型的侵犯来制定的，那么惩罚就应该与侵犯相配称。不管犯下某种类型的侵犯的诱惑有多强烈，也不管因此一种惩罚为了成为一种成功的威慑而必须有多严厉，我们都确信，将非常严厉的惩罚归于非常轻微的侵犯，是不公正的。无疑地，要定义惩罚与犯罪的关系的本性是困难的。我们没有在错误行为和受苦之间看到任何实存着的**直接的**道德联系，因此我们可以直接说，这样那样的侵犯该受到这样多的苦难，不多也不少。但我们的确认为，应该施加到侵犯者身上的伤害不应多于他施加给另一个人的伤害。从这种观点看，在理想状态下，不应该多出一点点。因为只有当他对生命、自由或财产的权利居于他对尊重他人的相应权利的一种或明显或内在的担当之上时，并且只有当他没

能尊重那些权利时,他才失去这些显见权利。但为了涵盖各种各样的案例,法律必须以一般的方式进行陈述,而且它们无法预先将惩罚固定下来——惩罚永远不应该大于由犯错者所施加的伤害。因此我们对接近那精确地公正的事物感到满意。同时我们承认,当这是一种显见义务时,它并非立法者唯一的显见义务;我们也承认,正如在选择该以立法加以反对的侵犯时那样,在确定惩罚的时候,他必须考虑进行权宜,而且可以像它规定的那样使惩罚或多或少有些严厉。事实上,只有在犯错者伤害了他人的情况下,他的行为才应该由伤害犯错者的显见义务方面的考虑,以及增进普遍利益的显见义务方面的考虑来进行引导。63 而且我认为我们非常清楚地承认这些是道德处境(moral situation)下独特的和特别不同的一些因素。这样说并不是接受直觉主义观点和功利主义观点之间的某种妥协;因为我们无法公正地宣称,我们凭直觉领会的那些义务中的某一个是增进普遍利益(只要我们能够这么做)的义务。

当法律被颁布,而一种对它的侵犯也犯下了,这时一系列新的问题就出现了。法律的管理者(administrator)并未考虑什么是对于侵犯而言公正的惩罚,也没有考虑什么是便利的惩罚,除非法律允许了他能在其中做出选择的一个惩罚范围。当法律允许一个惩罚的范围时,他仍需考虑前一个阶段出现的一些问题。但是当法律所固定下来的惩罚明确化了之后,这种惩罚而不是别的惩罚就应该被施行了,而当一个惩罚范围被允许时,没有任何高出或低于这个惩罚范围的惩罚应该被施行,这两点取决于在前一个阶段尚未产生的一种显见义务,亦即忠于承诺的义务。直接而言,法律并非是一种承诺,它是对罪行的一种威胁,而一种威胁并非一种承诺。这两者中,一个是承担起对受诺者做某种事情或给予受诺者某种事物的任务,这事情或事物是被双方

都理解为对他有利的；另一个则是宣布对他做某种被双方都理解为对他不利的事情的意图。惩罚有时候是在这样的基础上获得辩护的：没能惩罚，就是背弃了与侵犯者的信义。据说他有被惩罚的权利，而不惩罚他，则并不是将其作为对其行为负责的一个道德行动者来给予应有的尊重，而是就像他不能帮助做到它们[道德行为]似的。尽管如此，这并非很可能会被逃避惩罚的一个罪犯采纳的一种观点，而似乎是看待事情的一种有些造作的方式，而且似乎忽略了威胁与承诺之间的差异。

但虽然法律并非对罪犯的承诺，它却是对受伤害的人及其朋64友，以及社会的一种承诺。在某些情况下，它承诺给前者以补偿，以及知道侵犯者并未逍遥法外之后一如既往的满足；而它承诺给后者的则是这种满足，以及免受惩罚所施予的进一步的侵犯之害的程度。同时，整个法律体系都是对共同体成员的一个承诺：如果他们并未犯下任何被禁止的行为，他们不会遭到惩罚。

因此，对于诺言应该显见地被遵守的感觉补加到了对如下情况的感觉上：作为最后一招，当公共利益强烈要求的时候，国家除了其拥有的权利之外还显见地有一种惩罚犯罪（对其任何成员施加伤害的犯罪）的权利；而正是这些考虑的结合解释了当犯罪遭到惩罚时共同体感受到的道德上的满足，以及犯罪未遭惩罚（更有甚者，无辜者受罚）时所感受到的道德义愤。可能在有些情况下，惩罚犯罪的显见义务，甚至不惩罚无辜者的显见义务，可能必须给增进公共利益的显见义务让路了。但这都不是一种更广的私利胜过更窄的私利的情况，而是一种显见义务比其他两种与它不同种类的显见义务（这两者也不同种）更义不容辞的情况。

第三章
“善”的含义

一种对“善”的含义和善的本性的研究应该从承认这个词在极为多样的意义上被使用开始。或许首先要做出的区分是在下面这两者之间的区分：(*A*) 这个词的修饰性(adjunctive)或定语性(attributive)用法，比如我们说到一个好的赛跑者或一个好诗人时就是这样，以及(*B*) 这个词的表语用法，比如人们说知识是善的或快乐是善的时就是这样。很明显，在日常用法中，第一种含义——“属于其类的善”(good of its kind)的含义——远远更为常见；它似乎也是更早出现的含义。[1]在对该词的定语性用法中我们可以区分：(1) 它运用于人，和(2) 它运用于事物。在第(1)种情况中，“善”表达的根本观念似乎是成功或功效的观念。我们将某种努力(endeavour)归于某个人，并将他描绘成如此这般的一种善——如果我们认为他在这种努力中比较成功的话。人们可能认为，在某些情况下(例如“一个好歌手”、“一个好医生”)，我们头脑中就有了另一种观念，亦即我们说的这个人提供给我们快乐或健康——一般而言，满足了我们的某些欲求。但在这些情况下，我们的快乐或健康是顺带牵涉进来的；它之所以牵涉进来，是因为归给我们所说的人的努力，是给我们快乐或改善我们健康的努力。因此它(会显得)并未构成我们这样使用的“善”一词的一般性内涵的一个部分。我们可以在同样的意义

上称一个人是“一个好的撒谎者”，这不是因为他对满足我们的欲求有贡献，而是因为我们认为他在他试图做的事情方面是成功的。

在第(2)种情况中，似乎我们以“善”指的意思中有各种不同的因素存在。我们似乎首先指(*a*)“满足某些特定的人类兴趣(interest)”。本质上而言，一把好刀就是能成功地用于切割的刀，一首好诗就是一首能唤起我们的美感的诗。但在这里还有

66 (*b*)这样一种观念：我们讨论的事物是制造该事物的人在其中成功地达到了其目的的事物——这种观念可谓是在(1)之下解释的观念的“被动”配对物。通常，(*a*)和(*b*)两种观念似乎在我们将“善”一词用于人之外的任何事物上时都牵涉进来了；但占主导地位的，有时是这个，有时是那个。尽管如此，当我们把“善”一词运用到非人的事物上时，还有(*c*)第三种因素，这个因素是我们不太严肃地用的。当我们谈到一个善的谎言或一个善的日落时，我们将谎言和日落半人化了，我们以为这一特定的谎言或日落成功做到了所有谎言或日落试图取得的成功；也就是说，我们不太严肃地将“善”的适合于人的含义赋予了非人的事物。

此外，我们还必须注意到，“善”在运用到人身上时，具有一种它用来指道德卓越的特殊含义。这就是我们选择强调“一个好人”这一短语中的形容词或者名词时的情况。不管“一个**好**人”(与一个强壮、聪明、英俊……的人相对)，还是“一个好**人**”(与一个好诗人、管子工、学者……相对)，都表示道德上的卓越。在该词的原初含义(它原本是用来表示模糊的赞扬的)②中，将

---

① *N. E. D.*, s. v.“善”。

② 参见*N. E. D.*对这个词的主要定义：“表示赞扬的最一般的形容词，指在一些显著性质的高级(或者至少是令人满意的)程度上的实存(existence)，这些性质或者本身就是可敬的，或者对于某些目的来说是有用的。”

“善”限制到“道德上善”的含义的趋势似乎没有被包纳进来。这种限制在我看来是以如下方式产生的。人类已经以一种不系统的方式反思过什么是其本身就是善的、内在地善的事物的问题了,而且已经开始认为,某些性情(其中最显著的是良心和仁慈)是其本身就当然是、并在最高的程度上是善的;而且人类越来越趋向于使该词的形容词用法适应于表语用法,并将它卓越地运用到以这些性情为标志的人身上去。

要注意的是,“善”在“属于其类的善”的意义上是双重地相对的。它首先是相对于种类(kind)的——相对于该种类所指向的事物(当该词被运用到人身上时),或者相对于产生该种类的活动,或者相对于该种类所促进的利益(当该词被运用到事物上 67 时)。当我们称一个人或一事物是“如此这般的一种善”时,我们并不是指,它在该名词所表达的方面以外的所有方面都必然是善的。好的 x 可能是糟糕的 y 或 z。而“属于其类的善”在更进一步的意义上也是相对的,就是说,它是比较性的。我们在心中假设了该种类成员的卓越性方面的一个大致的平均值,我们称优于这平均值的任何事物为善,称不及此[平均值]的任何事物为恶,这并不意味着有一个固定的中性的点,在这一点,善的事物终结了,恶的事物开始了。这种用法中的“善”意味着“优于平均值”或者可能“远远优于平均值”,而“恶”意味着“不及平均值”或者“远远不及平均值”。不管“善”是不是用来指成功的努力或功用,我们并不暗示(通常也不假设)在成功与失败之间、或功用与非功用之间有一条明确的线,不暗示或假设我们称作善的事物在比较性意义之外的任何意义上是善的,或者我们称作恶的那些事物在比较性意义之外的任何意义上是恶的。

最后我们可能会注意到,在“属于其类的善”意义上的“善”不仅会被运用到作为其种(species)中的一个好例子的某个个体

上，也可以运用到作为其属(genus)中的一个好的种的某个种上去。我们不仅会说“这是一首好的十四行诗”，也可以说“十四行诗是一种好的诗歌形式”。

我们现在可以转向“善”的表语用法了。但必须注意的是，语法上的差异并不是使用上的差异的一个可靠线索。当我们说“x 是善的”时，我们常常指的是它是如何如何善的，而论域(the universe of discourse)则使哪个名词要被理解变得清楚。我现在希望引起大家注意的是没有任何这种含义的一些情况，正如有时人们说到“勇气是善的”或“快乐是善的”那样。在这样一种使用中，“善”在上面指出的两种意义上都不是相对的。我们并不是指勇气或快乐是某个种中的成功的或有用的例子，也不是某个属中的种，我们也不是指它仅仅相对而言是善的，高出了它这个种类的平均值。在这些方面，“善”在其使用中都是一个绝对的术语。

尽管如此，在这种用法当中，有好几个变体必须被区分开来。(1) 首先，“善”在这里可能仍然意味着“有用”。一个快乐主义者可能将德性称作善的，尽管他所指的仅仅是它有益于快乐。但在称某事物为在其类中为善(如果这指有用性)的时候，我们仅仅指它有益于达到它这一类的事物本来要达到的目的(因此我们可以称某种特定的毒气为一种好毒气，不管我们认为毒气所促使实现的目的的价值如何)，而称某事物绝对地善的时候(尽管仍然是在有用的意义上说的)，我们指的是，它是达到善的目的的手段；也就是说，在这种用法中的“善”是一个复合观念，它既指被判断为好的事物与某种后果之间的因果联系，也指后果的善。因此这种用法直接指向了第(2)种用法，亦即“善”意味着“内在地善”。我之所以用这个短语而不是“作为一种目的的善”，是因为严格说来，后一个短语表示涉及的事物只有在被

68

欲求、因而只有在并不实存时才是善的。但内在地善的事物并非在被欲求时才是善的。如果它是一种尚不实存时被欲求的善的事物,那么它也是实存时要被认可、已经消失时要被惋惜的事物了,而它的善就不会比与这些态度中的其他两种更紧密地与其中的第一种态度关联在一起了。对内在善的最好定义是,离开它所产生的任何结果而言,还是善的。

(3)“善”还有一种含义被摩尔教授区别于“内在地善的”这种表达所传达的意思,摩尔教授认为前者要比后者更窄。他指出,[1]快乐主义的功利主义“并不断定快乐是唯一**内在地**善的事物,痛苦是唯一**内在地**恶的事物。相反,它断定任何**包含**快乐多于包含痛苦的整体都是内在地善的,不论它除此之外还包含多少其他的东西;同样地,任何包含痛苦多于包含快乐的整体都是内在地恶的”。这一理论所断定的是,快乐是唯一“终极善的”或“本身就善的”事物。“内在地善的”和“终极善的”都表示被考察的事物是善的,即便它单独存在也是如此。“简单地说,我们可以将内在地善的事物划分成两类:亦即(1)某些事物虽然总体来说是内在地善的,但包含某些不是内在地善的部分;以及(2)[也]有些事物或者根本就没有任何部分,或者(如果有的话)除了本身就内在地善的部分之外就没有任何别的部分了。”他也用“终极善的(ultimately good)”来指第二类。“彻底善的(Good throughout)”更明显地表达了相同的意思。 69

这一区分很重要。比如说,一个包含了善的以及中性的种种因素(不包含不好的因素)的整体是“与其后果无关”地善的,而且“即便单独存在也是善的”,因此是内在地善的(在已定义的意义上)。但如果那些中性的因素不仅仅其本身是中性的,而且

① *Ethics*, p. 73.

没有对整体的善作出贡献，那么整体之为善的，就不是出于它自己的原因，而是出于其善的因素的原因了，因此并非(在已定义的意义上)是终极地善的。该区分有可能回应了亚里士多德在具有严格作为其本身的属性的事物与借助属性本身的某种因素而具有属性的事物之间的区分；而同时，在内在地善的事物与作为一个手段而善的事物之间的更宽广的区分，则大致回应了亚里士多德在借助属性本身而具有该属性的事物和借助某种伴随物而具有它的事物之间更宽广的区分。但摩尔教授不会接受这种认同，因为他著名的有机整体学说规定，那些本身是中性的和恶的因素也会对它们发生于其中的某个整体的善有所贡献。因此比如说，一个包含某种善的与某种中性的因素的整体可能比只具有它的善的因素的整体具有更多的善，那么就不仅仅是"借助其本身的一个部分"才成为善的，尽管它并非"终极地善的"。

这一学说的重要性难以评定；因为必须承认，在这个意义上的"有机整体"的清楚的实例很难找到。乍一看，人们会说最清楚的例子可以在审美领域和经济价值领域里找到。(a) 在审美

70 领域，一个很熟悉的事实就是，一首诗(或者比如说，一幅画)的某些细节，单独来看只有很少的审美价值，或者没有任何审美价值，但是却对整体的效力有莫大的贡献。但如果稍后我要主张的观点[①]——美不是一种内在价值的形式，而仅仅是对象内部唤起某种有价值的事物(审美经验)的力量——是对的，那么一个美的对象就不是一个恰当的例子了，因为它或它的任何部分所具有的价值仅仅是一种工具性的价值。(b) 在经济领域，熟悉的事实是，一双靴子的价值要多于单独一只靴子的价值的两倍，而一台组装起来的机器的价值要多于尚未组装的各个部分

① pp. 127 - 131.

价值之和。但这里所讨论的价值更明显是工具性的,而非内在的,因此就不是该学说的一个好的例证了。

摩尔教授的那些例子并不是非常有说服力。请看他的第一个例证。[1] “似乎正确的是,对一个美的对象有所意识,是一件具有巨大的内在价值的事情;尽管同一个对象当没有人意识到它时,当然只具有相对比较小的价值,而且通常被认为根本就没有任何价值。但对一个美的对象的意识当然是某种整体,我们在这个整体中一方面可以区分出对象来,另一方面可以区分出意识来,作为两个部分。现在,后一个因素是作为另一个整体的部分而发生的,不管我们意识到的是什么事物;而且似乎这些整体中的一些无论如何都只有非常小的价值,甚至可能是中性的或在肯定的意义上(positively)是恶的。然而我们不能总是将它们的价值的微小归于对象中的肯定意义上的(positive)缺点——该对象将它们与对美的意识区分开了;对象本身可以尽可能近地接近绝对的中立性。因此,既然单纯的意识并不总是会将巨大的价值授予整体(价值构成了整体的一个部分)——即便当其对象可能没有任何巨大缺点的时候——我们就不能将对美的事物的意识对于美的事物本身的优越性,归于意识的价值对美的事物的单纯附加。不管意识可能有什么样的内在优点,它都没有将一种与其价值及其对象的价值的总量相称的价值给予它构成其部分的那个整体。”这一分析当然是不可接受的。意识——我认为摩尔教授用“意识”指的是领会(apprehension)——是心智的某种状态,并不包括其对象(比如一个物体)作为其本身的一个部分。唯一一个可以说是包含了意识外加其对象的整体,是由对象加上对它的意识所构成的整体(如果它能被称作一

71

① *Principia Ethica*, pp. 28 - 29.

个整体的话)。似乎关于对某个美的对象的意识的正确分析并不是将它分析成意识加上美的对象,而是分析成(a) 它作为一般意识的一个例子,和(b) 它作为对某种美的事物的意识的一个例子。而它的整个价值似乎应该归功于上面指定的第二个事实。

或者再看看摩尔教授的另一个例子。①"如果我们对比一下某一数量的快乐的价值,**绝对地凭其自身实存着**,与某种'享受'的价值(包含相同量的快乐),下面这一点就会变得很明显:'享受'要比快乐善很多,但在相同的情况下也会恶很多。在这种情况下很明白的是,当我们仅仅考虑享受的其他一些构成部分,并且似乎看到没有了快乐它们就没有任何价值了,'享受'并不将其价值**仅仅**归于它所包含的快乐,尽管它看起来很像是这么做了。相反,现在很明显的是,整个'享受'将它的价值同样归于其他一些构成部分的在场,即便快乐是凭其本身就具有价值的唯一构成部分,也是如此。"这里的境况是,有一些令人愉快的心智状态(例如对美的享受)被判定为比同样令人愉快的一些状态(它们仅仅是令人愉快的状态而已)更具有内在价值。而摩尔教授似乎愿意承认,在头一种心智状态中,除了快乐之外的因素可能就没有任何价值了,或者其价值比这些状态超出单纯令人愉快的状态的价值要少。如果真是这样,这个例子当然就能例证有机整体学说了。但似乎至少下面一点是有争议的:在复合状态中除了快乐之外的因素——洞察力(insight)因素,或者随便我们愿意怎么叫——具有巨大的内在价值,足以彻底解释包含它在内的那个整体的较高价值。而如果这样的话,这个例子就无法例证有机整体说了。

72

① *Principia Ethica*, p. 188.

尽管如此,似乎至少有一个例子能例证这一学说。很少有人会惮于说,一种 A 善且幸福、B 恶且不幸的事态要比 A 善却不幸、B 恶且幸福的事态更好——即便 A 在两种情况下同样善,B 在两种情况下同样恶,第一种情况下的 A 就和第二种情况下的 B 一样幸福,第一种情况下的 B 就和第二种情况下的 A 一样不幸。第一个整体的剩余价值并非产生于它的各种因素的价值,而是产生于在同一个人身上善与幸福的共同-在场(co-presence),以及另外一个人身上坏与不幸的共同-在场。而且很有可能的是,这一原则还可以运用到其他一些情况,尽管很难确定这些运用的细节。

从该学说现有的运用看来,它的重要性值得怀疑。但抽象而言,它的真理性似乎无法质疑。我们没有任何权利假定,一个整体的价值与分开来看的它的各因素所具有的价值之和正好是相等的。它的某些价值可能归功于它的某些因素(彼此之间处于某些关系之中)的共同在场;而将其诸因素的这种共同在场称作另一种因素是不公正的,因而它们也不能被用来为我们的下述说法辩护:整体的价值是其诸因素的价值之和。

在考虑其有机整体说时,摩尔教授主张,“善”还有第(4)种意思必须被承认。“当我们说某一事物是‘善的’时,我们可能是指(1) 它是内在地善的,或者(2)[①]它增加了许多内在地善的整体的价值,或者(3) 它是有用的或者能产生善的效果。”[②]这三种含义中的第二种与“内在地善的”和“工具性地善的”两种含义完全不同,可被称作是“助益性地(contributively)善”。但人们可能会怀疑,这是否就是“善”一词实际上常被使用时具有的那

① 等于我们的第(4)种。

② *Ethics*, p. 250.

73 种意思呢？因为当一个整体 $A+B$ 被认为是内在地善的时，它的善常常被视作与它的一个因素 A 的善相等——此时 B 在任何意义上都不是善的(除非是在工具性的意义上)——或者，如果整体的善被视作大于 A 的善，那么一种用来解释整体所多出的善的**内在的**善就被归于 B 了。事实上，只要对有机整体原则的清晰认识是新奇的，"善"的这第四种意思就不是善的什么日常含义，尽管许多被称作善的事物事实上只在这个意义上才是善的。

我认为，对于哲学来说，最重要的是"善"的表语意义、而不是定语意义。而在那些表语意义中，第一个意思或者说工具性意思很明显是个复合观念，它包括(a) 关于某种事物与别的事物之间的因果关系的观念，以及(b) 关于效果的内在善的观念。它只包含这两种因素。而在这两种观念中，着手讨论因果性与我们的目的是无关的。因此我们就来考察关于内在之善、终极之善和助益性善的观念。此外，我对有机整体原则的实际运用感到不确信(我对它的真理则并不怀疑)，一般而言，我认为那些内在地但并非终极地善的事物的价值要归功于它们当中那些**是**终极地善的因素；因为事实上它们成为善的，乃是"借助于它们自身当中的一个部分"，因此它们的其他那些部分与它们的善就是不相干的。在伦理学中，我们必须考虑那些内在地、而非终极地善的整体。因为当我们行动时，伴随着我们产生的任何内在地善或恶的结果，我们当然也产生了许多其他既非内在地善也非内在地恶的结果(比如身体状态)。我们必须选择产生的，不是那些其所有因素都是内在地善或内在地恶的事态，而是其许多因素既非善亦非恶的事态。但这些因素(除非它们是助益性地善的)没有为我们选择产生这样一种而不是另一种整体状态提供任何理由。同样地，在那些内在地但并不终极地善的部分

当中，那些并不内在地善的次级部分(sub-parts)不会为我们尝试产生这样的一些部分提供任何理由。我们所关注的是终极地善的那些部分；其他的部分则必须被当作这些部分的不可避免的伴随物而已。因此，关于终极之善的观念——亦即关于那些既不是因为其结果，也不是因为其自身之内的某种因素，而是严格地因为其本身才善的观念——就是核心的和基本的观念了。 74

但任何终极地善的事物也是内在地善的事物，亦即是无关乎其后果地善的，或者即便在单独来看时也会是善的。因此我们必须确保我们理解了(我们也能理解)内在之善的本性。而如果我们一旦能理解这一点，关于那能将终极之善与内在之善区分开来的进一步的特征，就再说不出什么了。我们只能补充说，与单纯内在之善相区别的终极之善不包含任何并不内在地善的因素。

第四章

善[1] 的 本 性

关于善或价值的主要争论是围绕着内在之善的问题进行的。因为大部分价值理论可以归入将价值作为一种性质和将它作为有价值者与其他事物(常常但并不总是被说成是心理状态,比如由对象激起的喜悦、或者欲求对象、或者对对象满意、或者发现其欲求被对象满足了等等状态)之间的关系两类。而且看起来很清楚的是,任何将善作为善的事物与其他事物之间关系的看法,都否认事物是内在地善的,因为当我们说某种事物内在地善时,我们指的是即便没有任何别的事物存在,它也是善的。培里教授,价值上的关联论(a relational view of value)的拥护者之一,试图主张关联论并不包含对内在价值的否定——他显然认为这种否定会成为与他的观点敌对(如果不致命的话)的一个推论。他说[2]对他的理论的"一种……严肃的反对意见是基于**内在**价值的本性的。'涉及某种特殊的事物状态时,在我们判断说那种事物状态值得存在(会是"一件好事")的地方——**即便除此之外**在同时或之后**没有任何别的事物存在了**',我们判断说一种事物是内在地善的"。[3]如果一种事物的价值源自它与在它之中取得的某种利益的关系,那么任何事物,不管是什么,要在其本身就拥有价值,似乎是不可能的了。但在这种情况下价值似乎总是借来的,而永远不是本来就拥有的;价值将被一种折射

的光照亮，而本身不具有任何光源。

他继续说道："这个问题取决于如下事实：任何谓语都可以被综合地或分析地判断。假定'善'这个词可被视作像黄色这样的简单性质。那么就既可以综合地判断说报春花是金色的或黄色的，也可以分析地判断说金色的、黄色的报春花是金色或黄色的。只有金色、黄色的报春花才是金色与黄色的，'即便除此之外没有任何别的东西存在了'。但如果简单性质换成了关系谓词，那处境逻辑(logic of situation)却是丝毫没有改变的；实际上，将一种性质视作一种单子关系(只有一项)倒是非常可行的。比如说，相切是一个关系谓词；因为一条线只有通过与另一条线或另一个面存在着特殊的单点接触关系，它才是一条切线。以 R^t 代表这种特殊关系，A、B 代表两条线。那么人们就既可以综合地判断说，$(A)R^t(B)$，又可以分析地判断说，$(A)R^t(B)$ 是 R^t。同样地以 S 代表利益主体，O 代表一个对象，R^i 代表取得和获得利益的特殊关系。那么我们就可以综合地判断说，$(O)R^i(S)$，也可以分析地判断说，$(O)R^i(S)$ 是 R^i。换句话说，人们既可以说 O 为 S 所欲求，又可以说'O 为 S 所欲求'是'被欲求'这一普遍特征的一个例子。"

76

我假定——因为为了使例子变得相关而进行假定似乎是必要的，这里的"金色"等于"美"，而美被视作善的一个种。培里教授明显将"黄色"视作一种简单的、非关系的性质，而认为"善"是一种关系性质，即等于"某人的利益对象"(笼统地以"为 S 所欲求"来代表)。我对"只有金色、黄色的报春花才是金色与黄色

---

① 原文为"goodness"。——译者

② *A General Theory of Value*, p. 132.

③ G. E. Moore, *Ethics*, p. 162.

的"这个句子中的"只有"的含义表示怀疑。(1)"只有"可能意味着"依然(yet)"。如果是这样的话,培里教授就是在承认,即便世界上没有任何别的东西存在,金黄的报春花还是黄色的,而且是美的(如果美是一种非关系性质的话)。如果果真如此,那就构成了那些即便世界上没有任何别的东西存在也仍然附于其主体之上的属性与像"被 *S* 所欲求"(除非 *S* 也存在,这一属性是不会附于 *O* 之上的)这样的属性之间的一种至关重要的差别。(2)我觉得更有可能的是,"只有"(only)意味着"唯有(alone)";亦即,培里教授是在说,和金黄色的报春花相比,如果没有任何别的东西存在,**报春花**就既不会是金色的,也不会是黄色的,正如如果 *S* 如果不像 *O* 一样也存在的话,*O* 就不会为 *S* 所欲求。

77 现在真实的是,如果没有任何别的东西存在,报春花就不会是金色或黄色的。如果它的金色(fairness)不存在,它就不会是金色的,如果它的黄色不存在,它也不会是黄色的。但同样真实的是,如果其金色或黄色不存在的话,**金黄色的报春花**(培里教授将它在这个方面与**报春花**相比)就不会是金色或黄色的;而其金色与黄色就像和报春花不同一样,也十分不同于金黄色的报春花,因此在这个方面,报春花与金黄色的报春花之间没有什么不同。但如果黄色或金色是报春花的非关系性质,那么报春花就会在除了报春花**及其**黄色或金色**属性**之外没有任何别的东西存在的情况下,成为黄色或金色的。另一方面,如果善是一种关系性质(亦即等于某人的利益对象),那么除非除了事物及其"成为某人的利益对象"这一属性之外,还有某种别的事物——亦即它作为其利益对象的那个人——存在,就没有任何事物是善的。本质性的差异仍然存在,那就是,尽管除了主体及其属性之外没有任何别的东西存在,非关系属性还是可以为主体所具有;然而

只有某种除了主体及其属性之外的别的事物(亦即构成关系的其他项的事物)存在,关系属性才能为主体所具有。因此如果一种内在属性的定义"这样一种属性:如果除了主体之外没有任何别的东西存在,那么其主体还是会具有它",被修改成这样一种形式,"内在属性是这样一种属性,即便除了主体和这属性之外没有任何东西存在,主体仍然会具有它",那么很明显,非关系属性就是内在的,而关系属性则不可能是。那么,如果"善"像培里教授定义的那样被定义,就不会有任何内在地善的东西了。而他试图通过区分分析判断与综合判断来克服困难(为了一种关于价值的关联论显然必须否定任何内在地善的东西)的努力就完全失败了。当任何 *O* 不被欲求时还具有内在价值这一点遭到否认时,"为 *S* 所欲求的 *O*"就不是一个真正能被认为具有内在价值的不同的对象了。"被 *S* 所欲求的 *O* 是善的"只是如下说法的另一种形式而已:"任何 *O* 不是凭其本身、而是借助于 *S*(在与它的某种关系中)与它的某种共同实存,才具有价值的。"而这么说就是否认任何事物的内在价值了。同样地,任何将善与善者和其他某种事物之间的关系等同起来或使它依赖于这种关系的其他观点,都否认内在价值的实存。 78

将善与某种关系等同起来的那些理论必定会将这种关系设想成(Ⅰ)善者与它的某些或全部因素之间的关系,**或者**(Ⅱ)它的某些或所有因素之间的关系,**或者**(Ⅲ)它或它的某些或全部因素,与某种别的事物之间的关系。

在关于善的本性的众多理论中,我想不出有任何一种属于类型(Ⅰ)的,这种类型或许不需要加以考察了。曾有过类型(Ⅱ)的理论,亦即那些将善与和谐或连贯一致等同起来的理论。关于这样的观点,首先要问的问题是,它是否意味着(*a*) 善就是连贯一致(coherence),或者(*b*) 善之为善,乃是因为它是连贯一

致的。这些观点中只有第一个在这里是与主题严格相关的，我们在这里追问的是，善是什么。第二个观点并未回答这个问题；它让下面的问题仍然悬而未决：据说连贯一致的事物（因其连贯一致而）具有的善的属性的本性是什么？现在，第一个观点似乎很明显是错误的。无疑很清楚的是，不管在那里连贯一致性与善之间的联系会有多紧密，当我们称某种事物是善的时，我们从来不是指它是连贯一致的。如果那就是我们所指的意思，"连贯一致者，而且唯有连贯一致者，才是善的"就仅仅是一句同语反复了，因为它等于"连贯一致者，而且唯有连贯一致者，才是连贯一致的"；但它明显不是一句同语反复，而是一个非常重要的命题（如果对的话）。那么那理论如果有任何合理性的话，就必须在第二种形式下来理解；而在这种形式下，它根本不是对我们所问的问题——善是什么——的一种回答。

尽管如此，评论一下在其第二种形式下的理论倒是很好的，即便严格来讲这与我们的追问的当前阶段并不相关。首先要说的是，任何这样一种理论似乎都是从如下预设开始的：除了善之外，有某种单一属性存在，它使得所有善的事物成为善的，并且唯一的问题在于，这种属性是什么。现在我同意善是一种后果性的属性；同意任何善的事物之为善，不是借助于其离开其善而言的整个属性，就是借助于其本性中除了善之外的某种事物。对于我来说，这似乎是关于善的一个非常重要的事实，而且是使它区别于大多数其他属性的一个事实。[①] 但我无法同意的是，那预设就是说，存在着某一个特征，借助这一特征，所有善的事物就都是善的了。如果（比如说）良心和仁慈都是善的，最开始这很可能就像说，良心因其为良心才是善的，仁慈因其为仁慈才

79

① 参见 pp. 121－122。

是善的。但也不可将这假定为事实,正如不可这样假定反面的观点一样。我们必须准备好如实考虑善的任何被提议的一般根据。但当我问自己(比如说)良心或仁慈能否由于其诸因素的连贯一致性而被认为是善的之时,我必须问问那些被假定的因素都是些什么,以及它们在什么方面被假定为连贯一致的,我发现那些持有该理论的人没有对这个问题给出任何清晰的回答。看似更加合理(尽管我认为并不真实)的是说,有良心的或仁慈的行为的善取决于其与某种在它之外的事物的连贯一致,比如与行动者或他所处的社会的整个目的体系连贯一致。但这种理论就不属于我们正在考察的类型(Ⅱ),而属于类型(Ⅲ)了。此外,假设人们将某一特定的快乐判断为善的,尚不清楚的是,即便大多数、而且可能所有的快乐都是复合的,它之被判断为善的,是否并非基于它是由连贯一致的关系所联合起来的复合体这方面的考虑,而是基于它具有被判断者感受到的快乐(pleasantness)这一特征?

当我们转向类型(Ⅲ)时,我们发现那被等同于善(或者别的某种被认为使善的事物成为善者)的关系,有时被认为必然是与心智的某种关系,而有时又没了这种限制。我对属于后一类的一个典型观点的了解要归功于厄本教授的一篇文章。[①] 正如厄本教授报道的那样,谢尔登教授主张,价值是"任何倾向的实现"。在我看来,对这一理论的本质性的反对意见似乎如下。去除"倾向"中任何指向有意识的存在者的种种目标的东西(这是这一理论要从事的特殊的一点),"任何倾向的完成"还能指什么呢?剩下的唯有关于某种事物位于某种力的影响之下、关于它实际转入某种状态(如果它被这种力单独作用,它就会转入这种 80

① *Journal of Philosophy*, &c., 1916, p. 454.

状态)的观念。而谁会说,这种纯粹物质性的环境是与价值相等同或者甚至同广延的呢?

(正如厄本教授报道的)谢尔登教授对这一点回应道:"善无疑是与完成不同的一个观念,因此似乎包含了某些并未在后一观念的内容中被认可的事物。但那是因为善或价值是完成(或增进)与倾向之间的关系,一种独一无二地、充分地被两者规定的关系。"①在我看来,对这一点作出如下回应也就够了:这种关系可以(正如在任何别的地方一样)在被物理上的诸种力作用的诸物体的例子中存在,而在那里,没有任何人会梦想去运用一下善或价值的观念。如果我们必须要有一种价值的关联论,那它似乎在"心理学的"形式下比在"存在论的"形式下合理得多。

"心理学的"理论通常采取如下形式:主张一种事物之善意味着(*A*)某个人或某些人对它有某种感情,或者(*B*)某个人或某些人认为它是善的;而这些观点——或者毋宁说第一类的某些观点——具有某种初期的吸引力。(*A*)我们关于某些事物是善的判断事实上总是由对它们的某些感情伴随着——快乐的感情,以及为它们的不在而抱憾的感情;而这一事实容易导向如下两种观点中的一种或另一种——更常见的是导向两者的一种混合。一种观点认为,通过成为这样的某种感情的对象(让我们借用培里教授含义广泛的短语来说,通过成为"兴趣对象"),事物就获得了某种更进一步的特征,亦即价值特征。另一种观点是,具有价值正就是成为兴趣对象,而不是别的。我对如何将培里教授本人在《价值的一般理论》中提出的观点进行归类没有把握。在他的书中可以找到一些支持他主张第一种观点的解释的段落;比如那些将价值描述为**依赖于**兴趣的段落。但整体而言

81

① *Journal of Philosophy*, &c., 1916, p. 454.

似乎相当清楚的是,他希望主张的是第二种观点。他说,"该观点可以换成以方程的形式来表示:x 是有价值的＝对 x 有兴趣";稍后又说,"因此价值是一种特殊的关系,那些拥有任何(不论是真实的还是想像中的)存在论上的地位的事物,都可以与兴趣主体一道进入这种关系中去"——亦即让人感兴趣的对象与他们之间的关系。还有,[①]"因此问题"(他提供了答案的那个问题)"就是,在一般的意义上,价值在于(consists in)什么?"(不是依赖于什么)

如果**第一种**解释是对的,那就还有一些难题,他没有提供答案。如果价值不是在于、而是依赖于成为一个兴趣对象,那么价值本身是什么,那种被含糊地描述为"依赖"的关系的本性是什么? 这种关系是一种因果关系,还是一种逻辑关系? 如果两种都不是,那它是什么? 对这些问题,他没有提供任何答案。但这些问题不需要强调,因为我设想培里教授会接受**第二种**解释为对他的观点的正确说明。

关于这第二种解释的理论是,"善"与"兴趣对象"只是表达同一种观念的不同方式。但无疑很清楚的是,这并不对。无疑清楚的是,当我们称某种事物善时,我们就认为它在其本身之内拥有某种属性,而不是认为它必然具有在人们对它的兴趣。如果当我们注意到某种事物,我们被驱使将其描述为善的,那么像下面这样想当然就并非不可能的:尽管我们显然只能通过留意它才能发现它的善,可是它在我们留意它之前就具有它[善]了,并且当我们没有留意到它的时候,也会具有它。而且,像下面这样想明显也是可能的:某些人们感兴趣的事物却是坏的。但如果"善"和"兴趣对象"指的正就是一个意思,那么设想这两件明 82

① *A General Theory of Value*, p. 116.

显可能设想的事情就会是不可能的了。因此,认为“善”与“兴趣对象”指同一种观念的观点必须放弃。如果关联论是合理的,那么它要主张的一定是某种不同的事情;那一定是,尽管多数人认为某些事物具有某种特征(善),不同于成为兴趣对象,但实际上没有任何事物具有这样的特征。那么问题就来了,是什么使得人类形成这样一种十分不必要的、在现实中没有任何事物与之相应的观念的呢?情况不大像是,善的观念就像半人半马怪的观念一样,是通过一种幻象的运作(在其中,现实中各各分离的特征被想像成在一起存在的)而形成的某种复合观念;因为没有任何特征是构成“善”这一所谓复合物的。尽管如此,如果该观念不是对现实的一种领会,我们不仅仅可以问该观念是如何产生的。[①] 我们可以宣称,我们直接意识到(比如说)有良心的行为具有其本身的某种价值,该价值不等同于或者甚至依赖于我们或任何别人对它的兴趣。我们的理性告知我们这一点,其无误性有如它告知我们任何别的事物一样,而在这里,不相信理性原则上就是不相信它了解现实的能力。

当我们追问兴趣与感情被设想成谁所感受到的东西时,对所有将善与成为兴趣(或任何特定类型的感情的)对象等同起来的理论的另一种致命的反对意见就变得明显了。某些回答逃脱了某些反对意见,另一些回答逃脱了另一些反对意见,但每一种可能的回答至少都遭遇了一种其自身的致命的反对意见。摩尔教授在对关于“正当”的一些相应理论的一份考察中非常充分地讨论了这个方面,[②]而不论是在对“正当”的讨论中,还是在对

① 参见 Cook Wilson 针对一种虚构的“简单观念”的可能性所提出的论证,*Statement and Inference*, ii. pp. 511 - 521。

② *Ethics*, chs. 3 和 chs. 4.

"善"的讨论中,他的论证路线在我看来似乎都是无可辩驳的。这种类型的一些理论可以按照它将善等同于如下这些感情的在场来进行划分:(1) 在至少一个人中的,无论此人是谁,(2) 在将对象判断为善的人中的,(3) 在某一类或另一类人——亦即属于文明史上某一特定阶段的人们——的多数中的,(4) 在人类的多数中的,或者(5) 在全人类中的。针对(1),似乎有四种反对意见。(*a*) 当然无可否认的是,不管我们选来作为相关感情的感情是什么(比如,不论是不是快乐或赞同),一个人都可能会怀疑某种事物是否善,即便当他并不怀疑某人或其他人对它具有这种感情的时候,也是如此。(*b*) 如果我称某种事物善时指的是某人或其他人对它具有某种感情,如果任何别的人称它恶时指的是某人或其他人对它具有相反的感情,我们就不应该有分歧,因为两个命题可能都是对的。然而如果说还有任何一点是清楚的话,那就是,我们确实认为我们自己对对象作出了不可调和的陈述。(*c*) 如果某种事物在不改变其本性的情况下,在某些时候首次在某个人的心中唤起了我们所讨论的感情,我们应该清楚地判断的,不是对象在那时变得善,而是它的善那时首次被领会了。还有,(*d*) 可能问问下面这个问题就足够反驳的了:是否有任何人(不管他有多么邪恶、愚蠢或无知)发现下面的设想是可能的,亦即善可以通过**某人或其他人**的感情而产生出来。看起来很清楚的是,我们以善指的是某种无论如何也比那要更客观的事物。

83

对形式(2)下的理论的主要反对意见与上面的反对意见(*b*)相同。如果我说某个对象是善的时指的仅仅是,他在我之中唤起了某种感情,而你说他不善(或恶)时指的仅仅是它没有在你之中唤起那种感情,或唤起了相反的感情,我们就不应该有分歧了,因为我们可能都是对的。而正如反对意见(*c*)适用于前一理

论一样，它正好以同样的效力适用于这一理论。

对形式(3)下的理论，可以反对说，(*a*) 可以推论出，两个宣称代表了两组人群中的大多数的感情的人，如果分别宣布同一个事物是善的和恶的，他们永远不会发生分歧。然而很清楚，即

84 便当两个人属于不同的人群——他们在这个观点下宣称他们代表了这一人群的大多数人的感情——的时候，他们在分别称某事物善和恶时也相信他们自己在作出互相不可调和的陈述。因此很显然，他们宣称在表达的，不是不同的多数人的感情。但进一步，(*b*) 无疑很明白的是，在很多情况下，一个人认为某一事物是善的，但并不认为有任何一类人中的大部分对它有某种特殊的感情。即便(比如说)我们认为在我们的文明阶段下的大多数人如果留意那对象的话，就会具有像我们的那样的感情，我们也会确信，他们并没有留意它，因此对它也没有那种感情。

对前面的理论作出的第一个反对意见不适用于形式(4)下的理论。因为任何一个认为多数人类会对某个对象有某种特殊感情的人都会与任何一个认为他们没有这样的感情的人发生分歧，或者具有相反的感情。但对理论(3)的反对意见(*b*)加倍地适用于理论(4)。

最终，它更适用于理论(5)。

(*B*) 我称作关于善的纯粹主观性理论的第二种、也是当今残余着的类型是，主张我要是认为一个对象善，便是认为(1) 某个人或别的人，或者(2) 我，或者(3) 某一人群的大部分，或者(4) 人类的大部分，或者(5) 所有人，**认为**它是善的。像考察类型(*A*)的那些理论一般充分地考察这些理论就是不必要的，而且会很单调。指出相应的反对意见对它们同样是致命的，并再增加一种对类型(*B*)的所有理论都很致命的新的反对意见就足够了。

对 A_1 的反对意见同样适用于 B_1。
对 A_2 的反对意见同样适用于 B_2。
对 A_3 的反对意见同样适用于 B_3。
对 A_4 的反对意见同样适用于 B_4。
对 A_5 的反对意见同样适用于 B_5。

但撇开这些针对理论(*B*)的各种特殊形式的反对意见不论,整个理论还有一种通行于其所有形式的荒谬性。完全明显的是,"*X* 是善的"的含义不可等同于"某人(或者我,或者某类人中的多数,等等)认为 *X* 是善的"的含义,因为只有它与后一 85 短语中唯一的一个因素的含义是等同的。或者换种方式来表达这一反对意见就是,说 *S* 认为 *X* 是善的,就仍然使 *X* 是否善的问题悬而未决。因为意见具有或者对或者错的特征,而感情则没有。如果 *S* 错误地认为 *X* 是善的,那么 *X* 就不是善的;而如果 *S* 正确地认为 *X* 是善的,那么 *X* 之为善,就既不等同于也不取决于 *S* 认为它是善的。事实上,理论(*A*)应当获得最严肃的考虑,而且格外难以确定的是,一个人反对它,这对不对,或者是否不会产生逻辑混淆的错误;而理论(*B*)可能立刻就遭到反对。正如人们可以预料的,培里教授不遗余力地批判它。

我借助培里教授的讨论对理论(*A*)再次进行考虑。他根据所有价值理论对价值与兴趣之间关系的看法,将所有可能的价值理论分成了四种类型,而兴趣被等同"于动机-效果性生活;也就是说,被等同于直觉、欲求、感情;这些之外,再加上它们的状态、行为、态度之类"。① "价值与兴趣有四种可能的关系。首

① *A General Theory of Value*, p. 27.

先，在其本质本性(essential nature)中，价值可能与兴趣十分不相干。……其次，价值可能被认为是一个对象的特征，它使它具有成为某种目的的资格；换句话说，成为暗示、唤起或调节利益的东西……第三，价值可能会被指派给[让人]具有某种被适当限定的兴趣(比如最终的、和谐的、绝对的或强制性的兴趣)的那些对象。最后，还有更简单也更广泛的观点，认为一般意义上的价值混杂不分地附属于所有兴趣对象之上。"①

我并不特别关注中间的两个结论，我也同意培里教授对它们的许多批判。我主要对第一个(我相信它是对的②)和第四个(他相信是对的)感兴趣。他将摩尔教授的如下意见作为第一种观点的典型表达："我的观点是，'善'是一种简单观念，正如'黄色'一样；我的观点是正如你不能以任何方式向任何一个尚不知晓的人解释清楚黄色是什么一样，你也不能解释清楚善是什么"；而且他认为人们最好把这一观点"理解为那种泛客观主义(pan-objectivism)的扩展，这种泛客观主义在断定所谓'第二性的质'(比如颜色)像所谓第一性的质(比如形状)那样给了心智之外的实存一个好的名称之后，却不知道为何所谓'第三性的'质(比如善)没有被赋予同样的地位"。③

86

在某些人心中，也许在关于第二性的质的实在论观点和关于善的客观的观点之间，会有某种关联，但必须指出的是，在两种观点之间没有任何必然的关联。就我自己而言，对知觉(perception)方面的种种事实以及它的种种幻象的反思促使我认为，没有任何像(比如说)客观颜色这样的事物存在；我受到驱

---

① *A General Theory of Value*, p. 27.

② 当然，我认为一种事物可能会因为其善而唤起兴趣，会在构造良好的心智中唤起它。我想否认的是，它的善是或取决于它唤起兴趣。

③ *A General Theory of Value*, p. 29.

动去假设颜色感知(color-sensation)是一种心智状态,这种状态不是对颜色的知觉。但颜色感知①是一种无可怀疑的事实,而我可以在进行某些修正的前提下接受摩尔教授的比较。我可以说,善就像我们描述成"看见黄色"的感知性质一样,是一种不能以异于其自身的任何事物来进行定义的性质。不管我们对颜色的客观性会怎么想,我觉得无可怀疑的是我们的感知方面的特征的不可定义性。因此对这样一种对比的接受无论如何都与关于第二性的质的一种客观性观点没有关系。而且,我也没有将善设想成"心智之外的";因为当我并不认为它以本质性的方式对心智存在时,我认为它在本质上是心智状态的一种性质。

培里教授对关于善的客观性观点的第一个批判是,"坚持这种善的观点的人必须准备好指向一种独特的**独立性质**(*quale*),这种独立特质出现于我们的诸价值项(value terms)粗略地指出的那一区域之内,而且不同于对象的形状和大小,不同于其诸部分的内在关系,不同于它与其他对象(或某个主体)的关系;也不同于所有其他属于同一背景、但却由'善'之外的别的词表示的因素。对于一个人来说,现在的作者还没有找到任何这样的残余物(residuum)。"②这样一种残余物的实存正是讨论的关键所在。迄今为止我们只听到那些赞同摩尔教授的人说,他们确实在某些事物中识别出了一种独一无二的性质,这一性质只能以"善"或与"善"的同义词来表达,我们也听到了那些同意培里教授的人说他们没发现;而只要问题在这样的路线上来考虑,我们能做的就只是邀请其他人来沉思,比如说有良心的行为,让他们

87

① 亦即一种经验,我们习惯性地(不论是正确地还是——正如我主张的——错误地)将这种经验描述为看见颜色的经验。

② *A General Theory of Value*, p. 30.

自己试试[确定]他们在其中是否能识别出这样一种性质。但培里教授对他自己说的(*ipse dixit*)当然是不满意的。他争论说,如果善是一种像黄色一样不可定义的性质,那么它的在场(如果它在场的话)就同样应该是自明的;而且他指出摩尔教授在报道什么事物善的时候的犹豫,表明善的在场并非像黄色的在场一样的自明。这里他似乎太过强调摩尔教授在善与黄色之间断定了其存在的那种类似性。那类似性只在考虑到两者的不可定义性时才存在。没有被提出的是,在其他方面这两种性质也是完全一致的。特别是,其中一种被感官知觉(sense-perception)所领会(如果毕竟领会了的话),[①]另一种则被理智所领会;没有理由预期,被理智所识别者会像被感性知觉识别者那样轻易地被识别。但培里教授夸大了两种情况下在识别的容易性上的差别。他说:"在对意指诸经验性质的术语之分布的看法上,没有任何严重的差异。'事物在公共场合戴上它们,任何路过的人都会注意到它们。'"[②]但是难道黄色不会融入绿色,融入橙色,难道没有任何临界色,在其中分出我们面前是黄色还是绿色,或者是黄色还是橙色是极端困难的吗?而如果存在着这样一些事物,对于它们的善来说允许有一个意见差异的空间,难道就没有其他一些事物(比如像有良心的行为),其善是一种意见的普遍一致吗?

88

但我不会乐于将善的不可定义性的状况仅仅置于这种因人立论(*argumentum ad hominem*)之上。对我来说似乎更重要的是指出:关于某种现成性质在某个特定事物中的在场是否可以

---

① 考虑到我在第146—147页中(中文版页码)关于颜色是否是某种可领会的事物所表达的怀疑,这种谨慎似乎是必要的。正文中不带圆括号的句子表达了我认为摩尔教授会为他的观点作的辩护。

② *A General Theory of Value*, p. 30.

轻易识别的问题与该性质是否不可定义的问题无关。如果两个人(比如说)在一种特定行为是否善上发生了分歧,他们的分歧(正如他们的一致那样)就意味着,他们以"善"指的是一种明确的性质;而单是他们的分歧,并不意味着那种性质之不可定义,并不甚于他们的一致意味着它是可定义的。它的可定义性与它的可识别性是两个不同的问题,而且在逻辑上没有关联。

但如果我尝试为摩尔教授在善与黄色之间的对比(认为善就像黄色一样是一种不可定义的性质)进行辩护,我不希望(我想他也一样不希望)被认为是在假设:它是其他方面就像黄色一样的一种性质。最为突出的差异是,它是这么一种性质,任何具有它的事物只能借助于具有某种其他特征才能具有它;正如(比如说)一次有良心的行为只有借助于成为有良心的,才是善的。我在稍后通过将它描述成一种后果性的而非基本的性质,来表达这一点。①

培里教授接着提到了莱尔德教授对客观性观点的呈示。他说莱尔德教授"诉诸如下事实:在对美的鉴赏中或在对行为的崇敬中有一种直接的客观性。这些都不是由某一对象**造成**的单纯的主观状态;它们**呈现**了包裹在迷人的或道德价值的性质中的对象"。② 培里教授指出,有许多形容词,我们将它们用于对象之上,它们因此可能显见地显得在脱离与人的任何关系的情况下,代表了对象的诸性质,但经过考察,它们被证明仅仅指的是某种这样的关系的实存——这些形容词有"被觊觎的"、"烦人的"、"令人厌倦的"、"充满希望的";而另一方面,像"红色的"这样一些形容词则抵制所有将它们定位于主体之内的尝试,而坚 89

① 参见 pp. 121 - 122。

② *A General Theory of Value*, p. 31.

持要在对象中被定位。但从像“被觊觎的”、“烦人的”、“令人厌倦的”、“充满希望的”这些词出发进行论证当然是不公正的，这些词以其构成就指向了一个主体和一个对象之间的某种关系，而“善”这个词同样清楚地指向的，不是这一类的任何事物，而是一种寓居于对象本身内的性质(独立于主体对对象的任何反应之外)。涉及“美的”时，正如我稍后会指出的，[1]我倾向于同意，位于我们对它的谓述背后的事实仅仅是某种事物在我们内部产生某种类型的感情的能力，以及对“迷人的”、“令人愉快的”这些词的频繁使用，几乎就像是“美的”的一些同义词被认为给了这种观点以某种支持似的。但像下面这种说法当然就是对思想的自然秩序的一种奇怪的颠倒了：我们对某种行为的崇敬或者就是它的成为善，或者是使它成为善成为必然的事物。我们将它的善当作是我们在它之内所崇敬的事物，当作即便没有任何人崇敬它，它也会具有的某种事物，当作某种它在其自身之内具有的事物。比如我们可以假设一种自我否认行为既不曾受行为者尊崇，也不曾受其他任何人尊崇。如果现在有某个人意识到了它并尊崇它，他当然会宣布，即便在没有任何人尊崇它的时候，它也是善的。

培里教授提出了更进一步的反对意见：“客观性”理论的一切合理性均源自它的阐释者们预设了“种种美学的和思辨的价值”，而且它将它们排除到对所有价值给出一种全面解释的活动之外。“这种类型的理论的最严重的缺陷是它没能提供任何系统性的原则。有多少种感情态度(feeling attitude)，就有多少种不可定义的价值，而既然这些都被当作客观性质，而不是感情形式，那就没有任何将它们联合起来的事物，甚至也没有感情原则

---

① pp. 127 – 130.

(principle of feeling)了。如果'善'是一种独一无二的性质，那么'快乐'、'恶'和'应该'也会是了。没有任何办法能将快乐归于善之下，能定义善恶之对立，或能将善(good)与应该(ought) 90 同时归于像价值这样的一种更一般的范畴之下。如果另一方面，价值被以兴趣来进行定义，那么兴趣的多变性似乎就同时解释了诸种价值的统一性和多样性。"①那么他的预设就是，"有价值的"这个词必须要有某种单一的意义，这个词总是在这一意义上使用，而他的论点是，单单一种主观性理论就会为指派这样一种单一的含义并显明各种不同种类的价值之间的关系服务了。而他归于"有价值的"这一标题之下的，既有那些不会自然地被描述成有价值的事物，也有那些我们当然会承认其只在根本不同的诸种意义上具有价值的事物。难道有人会真的认为负有义务(obligatoriness)是有价值(being valuable)的一种特殊形式吗？② 难道假定它是道德上的善或美作为其另外的例子的那同一种事物的一个例子，不是太过匆忙了吗？还有，难道我们称为经济价值③的事物仅仅只是一些工具性的价值(与德性或快乐的善不同种类)，这一点还不够清楚吗？下面这个预设在我看来似乎是未经证明的：必定有"某种一般的价值理论"可以适用于所有意义上的价值。

同时，我倾向于同意培里教授的一个论点，尽管并不同意他试图从中推演出的东西(如果我对他的理解正确的话)。他试图要找到某种单一的身份线索，将我们对"善"一词的所有运用联合起来，也试图由此推论出："善"一词具有他指派给它的单一含

① *A General Theory of Value*, p. 34.

② Ibid.

③ Ibid.

义。现在,当我考虑前一章指出的"善"的各种含义时——表语性和定语性的用法,"在他的努力(endeavour)方面成功"和"有用"两种含义,工具性的和内在的意义——尽管我无法同意我们在所有这些情况或这些情况中的一部分中以"*X* 是善的"指的是"*X* 是某人的兴趣对象",我却倾向于认为,唯一将我们在所有这些意义上对该词的**运用**连接起来的(亦即任何时候只要我们使用"善"这个术语时就在场的唯一共同的事实)是,在每一种情况下,**判断者**都对他称作善的事物具有某种赞同或有兴趣的感觉。但这无论如何也没有证明我们总是在同一种**意义**上使用"善"一词的。"内在地善的"和"有用的"这两种**意义**在我看来似乎是完全不同的,虽然不管我们是在一种还是另一种意义上使用"善"一词,我们在两种情况下都对我们称作善的事物有一种赞同或有兴趣的感觉。不管共同的线索是什么,它都是一条并非连接"善"的各种不同含义、而是连接我们在不同的意义下对它的使用的线索。在我们对该术语的**运用**中找出某种共同线索的尝试不是我这里主要感兴趣的事情。我所感兴趣的(我不能不认为是哲学的更重要问题的)是,是否并不存在"善"的这样一种意义,它可在这种意义下被运用于事物,而又不意味着它们这些事物是某一类别事物之成功的或有用的成员,不意味着它们对于某种超出它们之外的善而言是工具性的,而是意味着它们自身就是善的。而无疑很明白的是,当我们声明(比如说)勇气为善的时,这不是我们所指的——即便某人可能会主张我们作出这一声明是错误的。我已尝试过在前一章(简要地)稍稍公正一些对待其他一些意义,而且从那一点开始,我的兴趣仅仅在于"善"的这种另外的和更基本的意义。而关于这一点我感到相当清楚的是,尽管我们对它的运用总是由对我们因此称作善的事物的兴趣相伴随,当我们这样描述事物时,那种兴趣的实存并非

我们所断定的。

培里教授接着详细考察了摩尔教授为"善"的不可定义性提出的论证。他引用了如下评论:"说橙子是黄色的是绝对无意义的,除非黄色最终仅仅意味着'黄色',而不是任何别的什么——除非它绝对不可定义。"[①]而如果单独挑出来看的话,他对这一点的反对意见是很有根据的。他指出:"说'实体概念是前历史的',或'那幅画是后印象派的',或者'那论证是循环的',并不是没有意义的;然而在这些情况下被指派的那些谓词都是可以定义的。"[②]"橙子是黄色"这一陈述当然是无意义的,除非这一陈述里的"黄色"具有一种单一的自我同一的含义。在某种意义上 92 "黄色"必定意味着黄色,而不是任何别的什么。但这并不表明它是不可定义的。因为如果我们可以正确地将"黄色"定义成(比如说)"那是 y 的 x",我们就不应该说"黄色"意味着任何除了"黄色"之外的东西,因为"那是 y 的 x"就正是黄色所是的东西了。但可能会有人支持关于"善"明显不可定义的观点说,在"善"和"前历史的"、"后印象派的"、"循环的"这些属性之间有一种巨大的差别。如果一个术语可以定义,也就是说代表了某种复合物,[③]那么只有当我们事先在头脑中有了某种程度上的定义,我们才能明智而易于理解地使用该术语;而当我们使用它们时,我们实际上至少在脑子里对这个术语有某种粗糙的定义了。另一方面,我们在脑子里不具有它的任何定义的

---

① G. E. Moore, *Principia Ethica*, p. 14.

② *A General Theory of Value*, p. 35.

③ 我必须解释一下。我在这里以"复合物"指的是在普遍性方面互相协调的诸因素构成的复合体,区别于另一类术语,后一类可能会被称作复合的,但却是不可定义的,亦即那些包含着不在普遍性方面互相协调着的因素,比如"红色(red)"同时包含颜色和红(redness)。参见 Cook Wilson, *Statement and Inference*, ii. pp. 502－504。

情况下还明智而易于理解地使用该术语的事实表明，它是不可定义的。

当摩尔教授针对任何定义"善"的尝试进行如下争论时，他是在使用略为相同的类型的一种论证：给定一组不包括善在内的概念，总是有可能追问的是，某种适合于这组概念的事物是否是善的。[1] 假设某人主张"成为被任何人所欲求的就是成为善的"，这一主张便遭遇了如下事实：即便我们知道战争是被某些人欲求的，我们仍然会怀疑它是否是善的。

我认为这两种论证都等于是说，如果"善"代表任何复合物（正如它基于任何关系论所做的那样），我们就应该（如果我们明智地使用该词的话）在我们的头脑里具有明确事物之间的一种明确关系。对我来说似乎清楚的是，我们在日常论说里使用该词时在脑中并没有任何这样的观念。

但我无法确定这完全解决了问题。因为似乎存在着这样一些情况，我们在寻求某一术语的定义，并最终将其接受为正确的。我们接受某一定义为正确的，这一事实表明该术语确实以93 某种方式表示一些因素的复合；然而我们有时却在怀疑该术语是否是可分析的，而且如果可以的话，[怀疑]那正确的分析是什么，这一事实又表明，在寻求定义之前或期间，诸因素的这种复合物并非清晰地在我们心中在场的。看起来似乎我们无法避免认识到如下这点：当复合物还没有清楚地在我们心中在场时，就可以暗中使用指代某个特定的复合物的术语了……然而原则上讲，"善"的情况似乎就是如此。因此，在我们对该术语的日常使用中没有对某个复合物的一种明确的指涉，这不应被视作必然意味着该术语是不可定义的，特别是，没有排除它代表一种关

① *Principia Ethica*, pp. 15.

系的可能性。我认为,正确的方法毋宁应该是留意任何被提议的那些看似合理的定义。如果它是正确的定义,那么应当发生的是,在对它投以适当的关注之后,我们就应该能够说,"是的,那就是我一直以来以'善'指的意思,尽管我到现在才清楚地意识到它就是我所指的意思"。另一方面,如果结果是我们感到明白了"那不是我以'善'指的意思",那被提议的定义就必须抛弃掉。如果我们在考察了所有最初看来有些合理性的定义之后,我们到处都发现了这种否定的结果,我们就可以相当有信心地感到"善"是不可定义的了。而且任何最初的预设都是不可定义的。因为看起来很清楚的是,除非有简单实体存在,就不会有任何复合实体存在;而且在一个如此多样的宇宙中,没有任何理由假定简单属性在数量上很少。

在批判某一术语之被提议的定义的过程中,有两个环节。或许反对某个定义的最明显的根据是,我们能指出该术语可以指谓,但那定义却不可以指谓(或者反之)的一些事物。而任何人都可以毫不费力地想起"善"的被提议过的那些定义遭遇到这两种反对意见中的一种或另一种。但甚至当该术语与那定义之所指相合的时候(或者当我们无法确定它们并不相合的时候),我们常常可以看到,一种被提议的定义并未表达出我们以待定义的术语所指的意思。在这个基础上(比如说)我们会 94 反对将"等边三角形"定义为"各角相等的三角形"。而且正是在这个基础上,"善"的多数被提议的定义也可能遭到反对。这包括许多形而上学的定义,比如那些将善等同于广泛包容性或现实的定义;而且包括许多心理学上的定义,比如那些将它等同于产生快乐或成为欲求对象。关键不在于被提议的定义在第一眼看来不对,或者它需要质询,而在于它不能经受质询的考验。

培里教授自己对摩尔教授的批判如下。假定“善”被定义为“被某人所欲求”。摩尔教授说,这种定义被下述事实证明是错误的:即便战争被某人所欲求,战争是否善却仍然是可以追问的。培里教授似乎承认这一点对于被提出的定义来说是致命的,因为他提议以他明显认作不同的一种定义(“在某种意义上的善=被某人欲求”)来取代它。而且他努力将摩尔教授的反对意见的棱角钝化,后者说,这一定义的正确性与下一点十分相容:我们仍然能追问(我们明显可以这样),如果战争在这个意义上是善的,它是否在某种其他意义上(比如被所有人所欲求,或者是义务性的,或者是美的)也是善的。①

在我看来,这奇怪地错失了问题的关键。我设想,没有任何人会梦想在如下基础上反对“在某种意义上的善”与“被某人欲求”之间的等同:尽管战争被某些人所欲求,它却并非被每一个人所欲求,也并非美的或义务性的。该反对意见是:(1)即便被某些人所欲求,战争在任何意义上也不是善的(尽管在它之中有善的因素),还有(2)即便它在某种意义上是善的,称之为善并不**意味着**它被某人所欲求。

培里教授进一步试着将支持善对诸个体之利益的相关性的论点置于如下事实的基础上:“该问题可以再次被提交给每一个个体性判断。”“如果一个现成对象 a 已然被承认为善的时候,它的善的问题却依然要交付给某一主体 M,那么问题就被认为是指向了以 M 为转移的善的特殊意义了。”②无疑,这是一个荒谬的程序。如果 a 的善已获“承认”,比如已经得到当事人双方的承认,那么一个人问另一个人那对象是否善,就是**没有任何**意义

95

① *A General Theory of Value*, pp. 36 - 37.

② Ibid, p. 37.

的了；而且一个人向另一个人问及的有关“我欲求它”或“我不欲求它”的任何事情，都与它是否善的问题（据推测这一问题已经被肯定的一方解决了）没有任何相关性。

培里教授指出，他所批判的观点的倡导者们急于为“善”获得某种意义，这种意义会“对某个普通对象提供价值判断，而该对象则决定了它们的真假”。为了这一目的，他坚称“一种兴趣就像任何其他对象一样是一个善的对象。M对a产生了某种兴趣，这一事实在于a对M的一种关系；但这一事实本身并不取决于M关于它的判断，或者取决于任何其他主体的判断”。[①] 实际上，在使善成为一种取决于主体对其为善的判断的对象的观点，与使善依赖于他对它的兴趣的观点之间，有一种巨大的差异。前一观点经不起一点考察；后一种则确实提供了一些价值判断（具有支持判断的现实性），因此也要求严肃的考虑。但当它为我们的价值判断提供独立于我们的判断的某种对象时，它却没能公正对待在我们的价值判断中也隐含着的东西——亦即当一个人说某对象是善的，而另一个人说它不是的之时，它们就互相矛盾了。因为如果M的意思只是“我对a产生了某种兴趣”，而N的意思只是“我没有”，他们就不会互相矛盾了。

培里教授有时为了简洁起见，使用“被某一主体所享用”——有时又用“为某一主体所欲求”——来作为善的对等物。这些短语中没有哪一个对于他的理论来说是足够公正的。他的理论是，成为善即是成为一个兴趣对象，而兴趣则被认为包含了欲求与享用；也就是说，某些事物的善在于它们被享用，其他一些事物的善则在于它们被欲求，而还有另外一些善则或许在于它们既被享用又被欲求（尽管——正如我们会看到的——这是 96

① *A General Theory of Value*, p. 38.

不可能的)。现在只要我们说(就像他易于说的那样)“报春花的善在于它被欲求”,[1]那理论乍一看还是够有吸引力的。但很明显,它只是对我想说我欲求一朵报春花这一欲求的一种粗糙和方便的描述。我所欲求的,是看见它,或者闻到它,或者拥有它。一旦我明确地描述我所欲求者,我们就看到,它是某种尚未存在的事物。无疑,有这样的一些情况,在其中我们欲求继续我们正在做的事情,或者处于我们正处于其中的同一状态中。但即便我欲求(比如说)继续留意一朵报春花,我所欲求的也不是在当前发生的留意,而是我希望会在紧接着的将来发生的留意。欲求的对象总是某种并不实存的事物。如果有人说它作为一种可能性而实存,我必须回应说,“它的可能性实存着”是一种不精确的说法,这种说法意味着尽管它并不实存,某些或全部实存着的事物的本性与其进入实存(coming into existence)并非不相容的。

很明显,只要善等同或依赖于被欲求,就没有任何事物可以既实存又是善的。现在我假定,我们都深信某些现在实存的事物是善的,而且如果(if)和当(when)某些种类的事物(可能在将来会进入实存)实存的话,它们就会是善的;我还假定,只要没了这些确信,我们就会对“善”的话题很少有或者甚至没有兴趣,而伦理学就尤其会落空了。然而只要该理论将善与被欲求等同起来,它就同时否认了这两种确信。但可以回应说,现存事物的善在于它们被享用,而非现成事物的善则在于它们被欲求。尽管如此,请原谅我对我们是否能说一种是善的非现存事物表示怀疑。不管一个人多么深信(比如说)良心是善的,以及 *A* 可能会变成有良心的,没有一个人会在确信 *A* 事实上并没有良心的情况下说“*A* 的良心是善的”。但我们的反对者们可能会回应说,

97

---

① 参见 *A General Theory of Value*, p. 133。

我们可以谈及多种事物，即便我们并不确信任何这些种类的事物实存着，它们还是善的。我们可以说“彻底合乎良心的行为是善的”，即便(正如康德提出的)我们并不确信曾经有过这样的一种行为。但这只是如下说法的简略形式而已：如果不对这样一种行为曾存在过感到确信，我们就无法确信，如果任何[这样的行为]存在的话，它就会是善的。假设的善预设了假设的实存，正如实际的善预设了实际的实存。而如果真是这样，成为善的就永远不可等同于被欲求，或者甚至与它相容。

报春花与欲求的关系并非被欲求的关系，而是激起欲求的关系。这是实存着的事物可以与欲求具有的一种关系，而那理论可以转化成这种形式：“善者就是激起欲求者。”但欲求的激发者属于两种类别。有这样的一些事物，我们对它们的经验使我们想要继续留在我们与它们的现存关系中，或者更接近它们或接近像它们一样的一些别的事物；也有这样一些事物，我们对它们的经验使得我们想要远离它们。第二类事物明确无疑地就是某些欲求的激发者，正如第一类事物是另一些欲求的激发者一样。而且很明显，第二类的一种主要的次类(sub-class)(如果不是全部的话)是那些引起痛苦的事物。因此如果“善”意味着“欲求的激发者”，我们就会被导向如下结论：造成痛苦的事物(如其所是)是善的一个重要类别。这一结论明显不会被接受，因此那理论需要修改成如下形式：“善是这样一种事物，它会激起维持或拉近我们与它以及它这一类的其他事物的关系的欲求”——就是我们可能会为简洁起见称作“积极欲求”者。

现在从字面上看，某些激起积极欲求①的事物之所以这样，

---

① 当然不是那种要它们实存的欲求，而是要我们处于与它们的某种新关系中，或者继续处于与它们的同一种关系中。

乃是因为它们被判断为善的。显见地,人们会说,如果对在某人自己之中的一种善的意向的意识或者对另一个人之中的善的意向的沉思导致我希望维持并发扬那种意向,那不是因为我感到那样很快乐,而是因为我判断它是善的。但这一选项并未对培里教授开放,因为在将我们在事物中取用某种利益置于我们认为它是善的之上的时候,这将涉及放弃他主要的论题——一种事物之成为善,或者就是、或者基于我们在它之中取用了某种利益。因此剩下给他做的事情就仅仅是将善者等同于那种通过其造成的快乐而激起这样一种欲求者:对一种更靠近它和其他类似事物的关系的欲求。那么对于他来说,善者就是激起快乐、因此也激起这样一种欲求者。而尽管他将这两种因素都包括在他的公式中了,激起快乐这一事实显然是根本事实,其他事实只是它的推论。

98

尽管如此,不仅仅快乐是基本的,并且(依据使重述下面这点成为必要的理论形式)激起欲求的趋势也不仅仅是善中的一种推论性因素,将快乐作为善的本质提出来远比将这种趋势[作为善的本质]提出来更为合理。如果我们说"产生这个那个的事物(正如这样做一样)是善的",我们明显指的是被产生的事物是内在地善的,而生产者则在工具的意义上是善的。这么说是够合理的了——"快乐是内在地善的,而生产者则在工具的意义上是善的";有一种相当普遍的共识就是,快乐——不管它是不是善者(the good)——至少是善的(good)。但在下一点上人们却没有达成普遍的共识:欲求——或者甚至积极的欲求——是善的。如果我们采取道德的立场,我们必须说,某些欲求是善的,而其他一些则是恶的,而当欲求是善的时,它们之为善不是因为它们是欲求,而是因为它们所是的欲求种类。而如果我们采取快乐主义的立场,我们就必须说,欲求之善或恶(这意味着"快乐或不快")并非借助于成为欲求,而(我料想)主要是借助于它们

被假设成很可能或不大可能会被实现。因而，如果欲求(甚至是积极的欲求)不是某种必然在其自身就善的事物，那么一般而言，激起欲求(或积极欲求)的那些事物就没有任何理由是善的了。只要我们将事物设想成欲求对象，那么说欲求对象是善的(即便欲求并不善时也是如此)也许就并非不合理了；但如果我们重铸(在我们发现必须重铸它的那种形式下的)理论，并且说善者就是激起积极欲求者(亦即其对欲求的关系就像原因对后果的关系一样)，那么在积极欲求并不总是善的情况下，它们的激发者却总是善的，这就没有任何理由(明显的或被声称的)了。 99

那么表现我们正在考察的理论的最有利的方式就是将对欲求的指涉从它之中排除出去，并将它还原成下面的形式："善者就是产生快乐者。"[①]但实际上没有任何人会说每一种产生快乐的事物都是善的，除非他认为快乐本身是善的；[②]该理论出现的最终形式是，"快乐，单单快乐，是凭其自己的本性而善的；而产生快乐者，单单产生快乐者，则是因为它产生了某种善的事物才是善的"。那么，撇开它借助攻击内在善的日常观念说过的所有话不论，该理论的核心是：有且只有某种事物是内在地善的，那就是快乐。该理论一经还原到其最简单的各项，似乎就是我们的老朋友快乐主义了。在最近几年出版的所有对快乐主义的出

① 这是很模糊的，因为它可能意味着"'善'意味着'能产生快乐的'"，或者"善者之为善，乃是因为它产生快乐"；也就是说，该理论从一开始(参见 pp. 80 - 81)就具有的模糊性仍然残留着。

② 由此推论出，产生它的事物是善的。但无疑很明白的是，产生它的事物是好的(在"好"一词的同一种意义上)，这一点并不是从某一事物之为好推出的。必须承认的是，我们常常称那些仅仅只是有用的事物为"好的"，但那时"好"是在非本己的意义上使用的。在我使用"在工具的意义上是"的地方，我是用它来指"善"的这种普通但却松散的意义。

色的反驳之后,我觉得似乎没有必要再次追踪这种陈腐的根据,而且我设想培里教授会同意,快乐主义是站不住脚的,并且宣称只有凭借那些将它与快乐主义区分开来的因素,它自己的理论才站得住脚。但是,如果我没弄错的话,这些因素是他的理论中最站不住脚的一些因素。

尽管如此,还有一种观点可以用来考察该理论。培里教授将对它的"最为流行的"反对意见描述为:"欲求的事实并未被接受为多数价值判断中最终的事实。欲求对象尽管被欲求,也被认为是恶的,而诸种欲求不管是否被满足,它们本身都被认为是恶的"。[1] 我必须考虑(*a*) 这种反对意见的一种形式(我并不赞同这种形式)——叔本华和其他一些人的一种看法:**所有**欲求都是恶的。这是一种过度的寂静主义,对它没什么好说的。(*b*) 该理论所面临的第一个真实的困难是培里教授接着提出的,亦即如下事实:"同一个对象可能被某个人喜欢或欲求,而另一个人却不喜欢或避开它。"[2]这一事实,和"善"与"兴趣对象"的等同一道,导向了同一事物可能既善又恶的结论。照字面上看,这一结果是悖谬的,差不多是自相矛盾的;但他宣称"一种关系性的定义,正如这里所提出的,是**避免**矛盾的唯一方法"。[3] 这一宣称是古怪的:通过将善与兴趣对象等同起来,我们卷进了[同时]称同一事物善与恶的悖论(这是某种绝对理论至少会避开的一种悖论,不管它其他方面的优点或缺点如何);而那时,我们通过像下面这样说,就胜利地摆脱了困难:"噢,但善仅仅意味着对某人而言的善,而恶仅仅意味着对另一个人而言的恶,因

100

① *A General Theory of Value*, p. 134.

② Ibid., p. 135.

③ Ibid., p. 136.

此没有任何悖论。”

当我们断定任何事物的善的时候，我们确实断定了我们相信与同一事物之成为恶的不相容的某种事物，难道这一点还不清楚吗？我们可能会将一种事物描述成“既善又恶的”，但这种语言是不严格的。（ⅰ）我们可能指的是某种包含善因素和恶因素的事物，但**那**就是表达事情的正确方式，而“那事物既善又恶”只是表达它的一种松散的方式。在我们对主题的思考中所包含的既有“如果我们将我们的分析推进得足够远，我们会发现某些只是善的因素和另一些只是恶的因素”，**也**有“整体不会同时既善又恶，但整体而言或者是善的，或者是恶的”。（ⅱ）人们可能会提出，如果不将事物看作是由善的和恶的因素组成，我们可能从一个观点将它判断为善的，从另一个观点将它判断为恶的。但这被证明可被还原为前一种情况，在那种情况中，分析揭示出一种善的因素和一种恶的因素。如果我们从心智史上取下 101 一段短暂的时间来看，不管那段时间有多么短，在它之中也会有一些知识和意见方面的因素具有某种价值，会有一些行为或行动之意向具有某种价值（积极的或消极的）。那么，心智的整体状态就不能从道德的观点或从理智的观点来评断，而是某些因素要从某种观点来评断，而另一些要从另一观点来评断。而且每一种这样的因素都会具有一种善，与其成为恶的不相容，或者具有某种恶，与其成为善的不相容；而心智的整体状态就具有了某种程度的善，或者，**别的**某种程度的恶，只能从这样一种观点出发才能评定，在这种观点中，我们既超越了道德的观点，又超越了理智的观点。

（*c*）“最深地影响了流行的思想习惯，并对反对当前的价值理论的偏见负有主要责任的情况”，培里教授说道，“是这样一种情况，在其中，一种兴趣或其对象在道德上是

受谴责的。”①无疑,这种反对意见明显针对下述理论:所有兴趣对象都是善的,事实上某人或别人感兴趣的许多事物都被我们判断成坏的。培里教授对这种反对意见作出回应,力主在这种情况下我们正在实施的是一种**道德**判断,而且“道德判断所关心的不是一般意义上的价值,而是它的某个特殊的和复合的**方面**……它们处理的不是兴趣本身,而是兴趣与它们被合并入其中的那些复合的目的之间的关系”。②

要回应这种说法,重要的是要指出“道德判断”这一术语包含着一种严重的模糊性。有三种类型的判断曾被各种各样的著作家叫做道德判断。它们是(ⅰ)宣布一种行动为正当或不当的判断;(ⅱ)判断一种行为或意向在道德上善,或恶,或中性的——亦即具有(或没能具有)只有种种意向和行为能具有的那种善或恶——的判断;(ⅲ)直接判断某种事物为善或恶或中性的判断。人们可能会说,在如下意义上,前两种是部门性(departmental)判断:它们中的每一种都只能被运用于某一类对象,第一类可被运用于离开其动机来考虑的行为,第二类被运用于从其动机来考虑的意向与行为。第三类判断无论如何也不是部门性的;它们可被用于世上的任何事物。可以说某些事物——我认为有这些事物,至少作为对它们能描述的事物的一种勾勒,亦即德性、知识和理由充足的意见,以及快乐③——是善的;说其他一些事物——邪恶、理由不充足,以及痛苦——是恶的;还有另一些事物,则说它是中性的,这是从它们本身来说的,尽管它们中的许多可能对于善或恶来说是工具性的。在做

102

① *A General Theory of Value*, p. 136.

② *A General Theory of Value*, pp. 136 - 137.

③ 为了避免使我的陈述过于复杂,我略去了善的一种更深入的种类,后面会提及,参见 p. 138。

出这些判断的时候，我们并不是在接受一种狭义的伦理学观点；我们说的是（比如说），智慧与快乐是善的，尽管它们并不是在道德上善的。我们采取了能在宇宙中诸事物的价值这方面被采取的最有权威的观点。然而这是道德哲学家也应该接受的观点，因为伦理学是对我们应当做的事情、对卷入到成为我们应当做的事情中去的事物的研究，也是因为我们应当做的事情在很大程度上（尽管——正如我力主的——不是全部）取决于我们在我们的行动中能够产生的善或恶。

尽管如此，花时间争论关于一般善的理论是否属于伦理学或形而上学的问题，是一种错误。另外两种判断类型独有地属于伦理学。如果伦理学是对善的行为的哲学研究的话，一般善就超出了伦理学的领域之外；因为某些善的事物既非行为，亦非引向行为的意向。但对一般善的含义以及善的事物类型的研究，或者是伦理学的一个部分，或者是形而上学的一部分（对纯伦理问题的研究不可避免地会将我们引向形而上学）：到底是哪一个的一部分，那取决于我们如何定义伦理学和形而上学。 103
伦理学与形而上学迄今既没有被立下明确的界限，很可能也无法有益地被立下这些界限。或许我们为形而上学规定一种十分严格的计划的唯一方式是，说它就是对存在着的任何事物共同拥有的诸种特征的研究；而从这种观点来看，关于善的理论就必定被宣布为不是形而上学的一部分了。但我们是否要拓宽我们的形而上学观，使它包含关于所有非常广泛地分布着的各种特征（包括善与恶在内）的理论，或者将价值研究作为伦理学的一部分来对待，或者承认一种比形而上学窄、比伦理学又要宽一些的一门中间性的价值论（或关于价值的理论），对这一问题的讨论绝不会使我们远离对种种事实的理解。

尽管如此，我们必须返回到培里教授此时正在考虑的反对

意见，以及他对它的回应了。反对意见是，许多人在其中找到快乐并欲求的事物却是恶的。他的回应是，它们并非在一般的意义上是恶的，只有从伦理学观点来看才是恶的。而我们对此的回应是，有可谓是狭义上的伦理学观点（我们从它出发来判断这样那样的一种行为是邪恶的或道德上恶的），同时也有一种视界更广阔的观点，我们从该观点出发来看待行动者在当时的整体心智状况，并判断说它在总体上是一件坏事（世界因这件事情而变得更糟），而不考虑它可能包含的快乐价值（pleasure-value）因素。这不是狭义的伦理学观点，因为它与我们据以判断一种痛苦的发生（撇开其伴随物不论）是件坏事——尽管痛苦并非在道德上是恶的——的观点是同一种观点。现在如果我们从这种观点（这是视界最广阔的观点）出发，说许多心智状态（尽管在这种状态下，它们的居有者有了兴趣，找到了快乐）是恶的，"善"就不能等同于"兴趣对象"了。

我的总结论是，培里教授的论证在驳斥"善是某些事物的一104 种内在性质"这一观点方面，以及在抵御"它等同于成为某人的兴趣对象"这一观点的攻击方面，都是不成功的。[1]

但认为善是一种内在性质的观点还面临着来自另一方向的攻击。厄本教授——他关于价值问题的作品使他值得受到最严肃的考量——攻击了这一观点，并提出了另一种观点。[2] 他认

---

[1] 在这里我可以提一提迈农在他新近处理价值问题的 *Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie* 的极具分量的最后一章。很显著的是，尽管他是从评价的主观性行为以及对此进行的分析这一面来接近该问题的，他的结论却是，在如下意义上，存在着"一些非个人性的善"：存在着一些在本质上完全不是为某个主体而存在的善，尽管它们处于某个主体之中（参见他的著作的 p. 147）。这正是我想确立的立场。

[2] *Journal of Philosophy*, &c., 1916, pp. 455 - 465.

为在“价值是对象的一种性质”的说法中有某种模糊性。“一方面,价值通常被理解为像善和恶、美和丑、快乐和不快等等这样一些性质。它们是一些性质,就像黄色、坚硬、大声等等一样。另一方面价值的**独立特性**(*quale*)经常被同一些作者们(罗素、迈农)描述成‘应该凭其本身而存在的’或‘就像有价值性(worthiness)的存在一样,或者具有兴趣性。’”[①]他说,“**价值**”这一表达并不必然“仅仅作为表示这些性质的一个普遍项来使用;它也可能指‘对象应该存在’这一命题,指**某种因为这些性质而被判断的事物**”。[②]

厄本教授承认,善是一种性质,像黄色一样的一种性质。但他认为除了“如此这般是善的”这样的价值判断之外,还有另一种价值判断类型:“如此这般应该存在,因为它是善的”;而正是后一类判断导致他反对关于价值的一种性质论(quality theory)。在我看来,他似乎在这里既认可了太多的东西,又提出了一种无法获得支持的要求。(1)一方面他承认,“善”、“美”、“快乐”是像“黄色”、“坚硬”、“大声”这样的一些性质。这在我看来似乎忽略了两种重要的区别。(*a*)即便“善”和“美”是性质,它们也不是像“黄色”和“坚硬”一样的性质。有一种至关重要的差异(稍后详述)[③]:后者是构成性(constitutive)性质, 105
前者则是结果性性质,它们依赖于构成性性质。而且(*b*)在“善”和“快乐”或“美”两方之间有一种至关重要的差异;因为问快乐或美的事物是否有价值是明智的,而问善的事物是否有价值却不明智,因为成为善的就是成为有价值的。“善”是比“美”

① *Journal of Philosophy*, &c., 1916, p. 456.

② Ibid.

③ 参见 pp. 121 - 122。

和"快乐"更一般的术语，而如果我们有时在道德善的狭窄意义上使用"善"，与之相伴随的是这样一种知识："善"具有比这更广的一个范围。

(2) 但虽然厄本教授满足于不仅将"快乐"和"美"，也将"善"视作单纯性质，他认为可能还要对具有这些性质的那些事物进行进一步的断定，因为它们具有它们，也就是说，它们应该凭其本身而存在，或者它们值得成为或引起兴趣；而他正是将这一点等同于本己价值，并断定其不是一种性质的。在我看来，这在所有方面来说都是一个错误。"应该"本己地断定了一种义务，而断定(比如说)一种快乐状态或一个美的对象负有要去存在的义务(an obligation to be)，或者断定一种痛苦状态或某个丑的对象负有不去存在的义务，就会是荒谬的。确实，我们有时讲到这些事物该或不该存在，但如果我们稍微严格一点地使用语言的话，那么这话的言外之意就是，产生它们或阻止它们产生，这就是或曾是或将是某人的义务。人们可能会进一步指出说，即便从某一事物是善的，也得不出它应该存在的结论(即便是在这种松散的意义上)，因为如果某一事物虽然善，也不如其他某种能由某种替代行为产生的善的事物对宇宙的善的总量增加得多，那么(当还没有任何特殊义务存在的时候)不产生它就是我们的义务了；而且还存在着一些特殊的义务，它们优先于产生某一特定善的义务。

"这值得存在"或"这值得成为一个兴趣对象"的说法，似乎或者(a) 是将道德功劳(merit)——亦即一种将要被产生或要成为一个兴趣对象的*功绩*(*deserving*)——隐喻性地归给一些事物，这些事物中的许多(比如快乐状态或美的对象)明显没有任何道德上的优点；或者(b) 是我们刚批判过并面临这里同样的反对意见的短语("这应该存在"或"这应该成为关乎兴趣的")

106

的一个单纯的同义词。

这两种错误,正如我斗胆设想它们((1)和(2))的那样,在逻辑上是关联着的。因为厄本教授把“善”这一价值的普遍性形容词降低到“快乐”和“美”这些价值的部门性形容词的层面,并且把所有这些类似的词降低到像“黄色”、“坚硬”、“大声”等构成性性质的层面,所以他感到有必要寻求某种超越善的价值,并以他为了它而使用的松散的和隐喻性的短语将它表达出来。

此外,他似乎对善、快乐或美与“应该存在”之间的关系不甚了了。因为在那一页[①],他论述一个对象应该要作为“某种因为这些性质而被判断的事物”而存在这一命题,在接下来那一页,他又说从这些性质的在场“无法推出对象本身的积极价值”。那么为什么人们会“因为这些性质”就判断它应该存在呢?

厄本教授现在试图表明的是,价值就像生存一样,不是一种性质,而且他还以如下形式表达这一点。“正如一个对象可能具有其全部(full quota)性质,而它的实存与非实存的问题仍然完全未决一样,因此一个对象可能具有其全部性质,包括其所谓的价值性质,而我们仍然必须要问它是否应该存在。”[②]在这里他似乎处在一种确切区分的轨道上,尽管如此,我应该用另一种方式来陈述这种区分。有许多特征唤起了某种赞同或偏爱,而且借助它们,某种具有它们中之一的事物就具有某种内在的善了。然而说到一种具有这些特征之一的事物并不等于说它是内在地善的。我将美当作一种工具性善的形式(亦即并非当作严格意义上的一种善的形式,而是当作能产生善的事物的某种方

107

① *Journal of Philosophy*, &c., p. 456.

② Ibid., p457.

式),[1]并不认为它是这些特征之一。在我看来,与论题有关的是这三种特征(尽管我很可能是错的):“成为有德的”、“成为‘有见识的’一个例子”、“成为欢喜的一个例子”。[2] 如果某种心智状态因此就具有这些有价值的特征中的任何一种,且并不具有那些相反的特征,我们必定会判断它是善的。但具体的心智状态(当然有时会,甚至可能一直都会)占据的是所有三种领域——德性-邪恶的、才智-无才智的、快乐-痛苦的领域;因此,由某种心智状态具有这些本身就善的特征中的一种或两种,并不能推出它在整体上是善的。因此判断一种心智状态(或社会状态)在整体上是有德性的、有才智的或快乐的,并不必然就是判断它在整体上是善的。某种心智状态在整体上是善的这一判断,是我要拿来代替厄本教授的这种判断的:某种事物应该存在(这不同于它是有德的或快乐的或美的这一判断)。如果我关于“这是善的”——而不是“这应该存在”——是这种终极评价(ultimate valuation)的真实表达的主张是对的,那么支持“善不是一种性质”这一观点、支持与其亲近的毋宁是实存这一断言的论证就落空了。我会像厄本教授一样在一种事物对道德善的具有、对理智善的具有、对善的感受(亦即一种心智)和它整体上对善的具有之间作出区分。但我认为他的如下看法没有任何根据:虽然这些部门性价值是一些性质,但价值“根本不是一个‘什么(what)’,不论是性质还是关系:它是一个‘那个(that)’”。价值必定像它自己的各种变体一样落入同一个范畴之下,难道这一点还不清楚吗?

厄本教授承认这是一种**可能的**观点,亦即终极价值

---

① 参见 pp. 127 - 131。

② 最后一种需要一点修正;参见 pp. 135 - 138。

(ultimate value)可能是一种性质,尽管与"有价值的性质"不同。[1] 但他认为这一观点已经被克罗齐驳倒了。正如厄本教授概括的,克罗齐的论点[2]是这样的:"看看……价值判断的通常形式,*A* 就是它应是的那样,或者它的否定形式,*A* 是它不应是的那样。他认为第一个是同语反复,而第二个又是逻辑上的谬论。如果 *A* 实存着,它就已经是它应该是的那样了,因为它不可能不是它现有的那样。"[3]克罗齐得出的结论是,所谓的价值判断根本不是什么判断,而不过是一种感情的表达。厄本教授得出了一个不同的结论——价值不是一种性质。但让我们看看这些结论是否都能推得出。有必要区分两种类型的主体——对这主体可以断言说它是(或不是)它所应是。(1) 可以说"快乐是它所应是","痛苦不是它所应是"。而克罗齐对任何这种判断的批判是合理的。比如,说快乐是其所应是,这就意味着快乐只要仍然还是快乐,就可能具有不同的本性,意味着它具有其中之一要比具有其他更好,意味着它具有它最好应该具有的。所有类似的判断也是如此。关于所有这些判断,我们不像克罗齐那样说,它们中有些是同语反复,其他一些则是荒谬的,我们会说它们所有的都是荒谬的。因为在像我们已经命名过的那样命名我们的判断的主体(subjects)时,我们就将某种本性归于它们,并排除了它们具有一种不同的本性的可能,而且因为事物的价值取决于它们的本性,也排除了它们具有一种不同的价值(不同于它们已具有的价值)的可能。这就是将内在价值与工具性价值区别开来的东西;因为如果一种事物只是工具性地善

108

① *Journal of Philosophy*, &c., p. 459.

② *Saggio sullo Hegel*, p. 409.

③ *Journal of Philosophy*, &c., p. 459.

或恶的，那么即便在它的本性仍然不变的情况下，如果宇宙的因果律或其他一些事物是另一种样子的话，它就可能会具有一种不同的工具性价值。

但可以看到，克罗齐迄今只是在与一个稻草人搏斗。任何人都无法下判断说“快乐是其所应是”，除非他（像克罗齐那样）采取下面做作的观点：“*A* 是其所应是”是价值判断的正确形式。如果我们相反地采取自然的形式——“快乐是善的”，“痛苦是恶的”，他的论点就是很无谓的。因为指出快乐或痛苦不会异于其所是，这根本不表明“快乐是善的”这一判断是同语反复，或者“痛苦是恶的”这个判断是荒谬的。

（2）还有另一种十分不同的判断类型，使得我们可以并确实断定了某种事物是或不是其所应是。我们可以说“如此这般的心理状态不是它应是的那样”，或者“英国的状况不是它应是的那样”。这里，我们并不是在对我们的主体的命名中就已经描述其本性，并将它具有一种不同本性（和一种不同价值）的可能性排除掉。我们的意思是，现存的事物状态是恶的，还进一步暗示，以一种不同的状态（那会是善的）代替它是某个人或某些人的义务。而克罗齐的论点又完全没有触及这一点。

109

那么，克罗齐反对价值作为一种性质的论点之假设的结论性（conclusiveness），就部分地产生于将“*A* 是其所应是”这一短语作为价值判断的确切表达来使用，部分地产生于对这一形式的两种类型的判断的混淆，一类是荒谬而无人实际作出的判断，另一类是我们的确作出，但不是同语反复、也不荒谬的判断。

还可以以另一种方式展示厄本教授如下观点的错误：与价值亲近的是实存而不是性质。“性质内在于对象之中”，他说，“因为正是性质使得对象恰好成为其所是；关于性质的判断预设了事物不是它实际上所不是的样子。但那对象可能在具有全部

性质的同时又不被判断为有价值的,正如实存者一样。"①无疑,他想到的是康德对存在论证明的著名批判,康德的根据是,它将实存作为诸性质中的一种了。想像中的一塔勒②可能正好具有(或被想像成具有)我口袋中实际的一塔勒所具有的那些同样的性质;实存并非构成事物之本性的那些性质中的一种,也不是从它们那里得来的。但无疑地,这个类比完全破产了。因为尽管从想像中的一个塔勒被想像为正具有一个真实的塔勒所具有的那些同样的性质这一事实,无法推出两个塔勒中的一个实存则另一个也实存,从两种事物所具有善之外的那些性质都相同,却断然可以推出如果一个是善的,另一个就也是善的。虽然实存不是一种性质,善却是随着具有它的事物的其他一些性质而发生的一种性质。

厄本教授主张,价值"并非一个形容词性谓词,而是一个定语性谓词……它只有在生存与真理都是谓词的意义上才是谓词";③也就是说他认为有一类判断,在这类判断中,没有任何性质或关系被归给某个主体,这类判断的例子有"*A* 实存着"、"*A* 是善的"、"*A* 是真的"。而且正如我试图表明的,尽管在我们对实存与对价值的述谓之间有一种十分本质的差异,攻击如下观点也还是值得的:有一类非性质的、非关系性的谓词存在,"实存的"仅仅是其中的一个。"*A* 是真的"这一判断明显是这样一种判断:另一个判断为了具有某种性质而被插入其中,而这另一个判断又取决于在那被评断的判断与某一现存事实之间的某种关系。这与实存判断不属于同一种类型,而且没有任何从类

110

① *Journal of Philosophy*, & c., p. 459.

② thaler,塔勒,1484 年出现的纯银大型银币,日后成为最著名且影响深远的德国钱币面值。——译者

③ *Journal of Philosophy*, & c., pp. 459 - 460.

比而来的论点支持下面的假设:"A 是善的"这一判断是如此的。

与价值是一种关系或一种性质这一观点相比,厄本教授倾向于如下观点:价值是"一个宾语(objective),或者客观性(objectivity)的某种特殊形式",[1]他选择了足以表现这一观点的三点。"(1) 价值最终是无法以事实或事实范畴——比如客体、性质或关系——来定义的;(2) 关于内在价值的判断,即一个对象应该存在,或应该是如此这般的,其本身领会了诸对象的一个最终的和不可还原的方面;(3) 这一价值就是其自身,不是某些对象的一个**独立特征**,而是客观性的一种形式,与存在和实存不同。"[2]我或许可以将我自己对该理论的态度概括如下。(1) 如果在这里"对象"意味着——正如我假定其必定是的那样——"实体",价值当然不是。而且我尝试过给主张它是一种关系的看法提供某种根据。但反对"它是一种性质"这一显见观点的论证似乎已完全破产了。(2) 我同意,关于内在价值的判断领会了对象的一个最终的和不可还原的方面,并且认为这是该观点中唯一的真理因素——而且是一个非常重要的真理因素。(3) 我反对那种认为价值判断的确切形式不是"A 是善的",而是"A 应该存在"或"A 是其所应是"的观点,这种观点一旦被接受,可能会使如下理论显得像是对的:价值判断更类似于实存判断"A 存在",而不是表语判断"A 是 B"。

111

在第三方面,厄本教授认可了两种类型的理论,第一种主张价值是那该存在者,另一种主张它是那应该获得承认者。[3] 第二种形式并不比第一种更可接受;因为要主张一种事物应该被

---

① *Journal of Philosophy*, & c., p. 461.

② Ibid.

③ Ibid.

承认，亦即被承认为可以实存的，其唯一可设想的根据就是它事实上实存着，因此“它应该被承认”这一事实并非它的基本事实，而只是一种推论性的事实。

厄本教授补充提出两点，他认为是支持他的观点的。(1) 第一点在于强调价值判断的动词形式。“在价值判断中”，他到处都坚持，①“我们领会到了一个‘那样(that)’，而非一个‘什么’。”而这里给出的根据是，我们所判断的不是一个对象，而是一个宾语，亦即某种只能通过“that”句法结构(that-construction)来表达的事物。现在，只要我们喜欢，就可以将任何其合适的表达是“that”从句的事物称作一个宾语；我暂时会接受这一说法。而如果这样的话，我们就必须同意在价值判断中被判断的是一个宾语了。但这如何证明价值是一个宾语呢？因为对于任何“在它之中被判断的是一个宾语”那样的判断，这一点同样是成立的。但“*A* 是红色的”是一个宾语，这一事实并不表明红色就是一个宾语而不是一种性质；那么“*A* 是善的”是个宾语，这一事实是如何表明善是一个宾语而不是一种性质的呢？在这方面，两个判断正好是平行的。

但虽然价值似乎并不是一个宾语，我却倾向于认为只有宾语从长远来看才有价值，或者有终极价值。这一事实——如果它是事实的话(这个问题在我看来是非常难的一个问题)——被某种彻底自然的、真正不误导人的，但并不严格准确的说话方式搅混了。例如我们谈到一个人说他是善的。但如果我们问自己什么是在他之中或有关他的那种善的东西，我们就会发现它根本不是他所是或所做的东西，而是他那些具有某种特征的行为、意向或状态；比如他在某些情况下出自对责任的爱的行动。现 112

---

① 比如 *Journal of Philosophy*, &c. p. 462。

在被评价者(正如被欲求者一样)并非像被判断者那样明显地是一个宾语。对于后者我们只有一种合适的表达形式。没有人说过“我判断他的善”;我们必须说“我判断他是善的”。对于评价对象,以及欲求对象,我们还有其他的表达形式。我们可以说“他出自如此这般的动机的行动是善的”,或者“他对包罗万象的宇宙规律的洞见是善的”,或者“他的高兴是善的”;还有,我们可以说“他欲求他的孩子们的幸福”。但在两种情况下我们都能十分自然地代之以“that”形式。我们可以说“他的出自义务感的行动是善的”,或者“他具有洞见,等等,这是善的”,或者“他在经历快乐,这是善的”;就欲求而言,我们可以说“他欲求他的孩子们会幸福”。因此“that”句法结构似乎是一种可以运用于我们所评价者与我们所欲求者上去的广泛形式,就像它可以运用到我们所判断者之上那样,尽管在前两种情况下语言给我们提供了意思与“that”从句相同的替代表达。

如果真是这样,这就是很重要的了;因为它使我们在不否认某种性质的善的情况下能认识到它与大多数性质之间的一种巨大的差异。我猜想,我们的大多数宾语指的都是属于诸实体的一些性质;而“善”则是一种十分直接地只附着于“宾语”之上的性质,而既然一个宾语是一种比实体更复杂的存在体(entity),如其所行的那样代表一种实体的具有某种性质或处于某种关系之中的状态,“善”就可被称作与那些依附于诸实体之上的性质不同类型的性质。人们可能反驳这一点说,我判断说如此这般有良心地行动、或知道宇宙的一条重要规律、或高兴是善的,这仅仅是因为我判断说德性、知识或快乐是善的。但无疑很清楚的是,“德性”、“知识”和“快乐”只是指涉“某个或另一个心智处于某种境况下”这一事实,亦即指涉与单纯的实体、性质或关系相比显得复杂的那些统一体的简要方式;换句话说,只是指涉宾

语的简要方式。

但如果我将"宾语"一词当作一种指涉那些可以用"dass"[1]句法结构、用"that"从句表达的事物的简便方式，那么我还远没有认为这些东西整体而言形成了一类真实的统一体。如果我认为"*A* 是 *B*"，这并不意味着我认为有"*A* 是 *B*"这么一种真实的实体——一种独立地真实存在的命题，我们的心智与其处于某种关系中。如果我说"我认为 *A* 是 *B*"，我所描述的就是我的心智状态，而不是任何独立实存着的实体。那些引导某些逻辑学家承认命题是既不同于客观事实、又不同于思考活动的一些实体的理由似乎是错的；因为这一主题已经在我们的考察范围之外，我想提一下麦克塔格特(McTaggart)先生对它们的驳斥就够了。[2] 同样地，如果我欲求"*A* 会是 *B*"，这并不意味着"*A* 会是 *B*"是个真实的实体。在说"我欲求 *A* 会是 *B*"的时候，我是在描述我的心智状态，而不是任何别的什么；我的心智并未与任何一个"*A* 会是 *B*"这样的实体发生关系。如果我**知道**"*A* 是 *B*"，那就意味着"*A* 是 *B*"是宇宙本性中的一个真实因素。而如果"心智 *A* 处在 *B* 状态中"是善的，那么那再一次意味着"心智 *A* 处在 *B* 状态中"是宇宙本性中的一个真实因素。但适合于在**这样的**"that"从句中所表达者(它是宇宙本性中的真实因素)的专名不是"宾语"(这暗示了一种并不真的实存于这些和在上面提及的另一些"that"从句中所表达者之间的亲和性)，而是"事实"。因此最好说具有终极价值的事物是事实。而既然这些是比实体具有更高的复杂性级别的存在体，我们就在价值判断与我们据以判定实体的那些判断之间得到了一种重要的区分。

113

---

① 德语中的宾语从句引导词。——译者

② *The Nature of Existence*, i. pp. 9 – 32.

(2) 厄本教授力主"为了知道一个对象应该存在或者是其所应是,没有必要知道对象是否存在"。[1] 这一陈述——在其可供选择的第二种形式下——很明显是不可接受的。很显然,在114 不知道其是否存在的情况下,是不可能知道任何事物"是其所应是"的。另一种形式,"诸如此类的一个对象应该存在",不包含对对象之实存的任何这样明显的预设。但我们已经给出了反对将这当作价值判断的一种正确表达的理由。那种判断的真实表达是"A 是善的"。难道这没有预设 A 的实存吗?厄本教授主张没有,而我认为这一观点中包含着如下看法:价值是"客观性的一种形式(form)——与存在和实存相较",[2]"处于存在与非存在之间,但本身却不是存在的一种形式"。[3] 他主张像完全的幸福这样一种事物可以被判断为善的,不用知道它是可能的,更不用说其实存了。但看来很清楚,如果我们并不判断完全的幸福是实存的,那么适当的表达形式就不是"完全的幸福是善的",而是"完全的幸福将会是善的"了,亦即如果它实存的话——在其善的地方,它的实存也被预设了;正像在下面的情况中一样,如果我们并不判断 A 是幸福的,我们就不能说"A 的幸福是善的",而只能说"A 的幸福将会是善的"。对某事物为善的判断预设了对它实存的判断;而对它会成为善的判断预设了对它的实存的假设(supposition)。我们当然可以作出判断说,如果它实存,它就会是善的,而不用知道或者甚至判断它是实存的,或者甚至它是可能的。但这无论如何也不倾向于表明,价值是独立于实存的。实际的价值预设了实际的实存,而条件性价值则假

---

① *Journal of Philosophy*, &c., p. 463.

② Ibid., p. 461.

③ Ibid., p. 464.

设了实存。

那么我的结论就是,支持将价值当作一个宾语的论点根本不比那些支持将它当作一种关系的论点更成功,而那些主张“宾语”理论的人所提出的反对它是一种性质的论点并不比“关系”理论的拥护者们提出的反对它是一种性质的论点更有效。因此,认为价值是一种性质的自然观点(natural view)坚守了它的阵地,而我们就可以继续去考虑下面的问题了:我们是否可以就它的性质种类以及它与其他性质的关系说些什么呢?在这一考虑中,我从摩尔教授对内在价值概念的研究[1]中受益颇多,这一研究的主要观点我已经简要地概括过了。“说某种价值是内在的,就是说一种事物在多大程度上具有它的问题,完全取决于该事物的内在本性,亦即(1) 一种自身-同一的(self-same)事物某个时候具有该价值,另一个时候又不具有,或者某个时候多具有一点,另一个时候又少具有一点,这是不可能的;(2) 如果某个事物在某种程度上具有任何一种内在价值,任何与它完全类似的事物就必须在所有环境下、在同样的程度上具有它。或者换种方式说,如果两个具有相同内在属性的事物中的一个具有某种价值,那另一个也必定具有它。 115

“内在的差异并非质的差异(尽管**大多数**内在差异是质的差异)。因为在不同的程度上具有相同性质的那些事物是内在地不同的,比如一个比较大的声音和一个比较柔和的声音,或者具有不同大小的两个事物;同样的还有一个圆心为红色的黄色圆圈与一个圆心为蓝色的黄色圆圈,尽管这些事物不是全部、而只是某个单独的因素在质上不同。

---

① *Philosophical Studies*, pp. 253 - 275.

“当我们说，一种价值是内在的，当且仅当‘除非 X 与 Y 在内在本性上不同，它们不可能具有同属这一种类的不同价值’的时候，我们所谓的‘不可能’是什么意思？（ⅰ）有时人们说‘具有属性 F 者是不可能具有属性 G 的’仅仅意味着具有 F 的那些事物实际上从不具有 G，但其意思不止于此。①

“（ⅱ）有这么一些**因果律**，借助于对它们的了解，我们似乎能够说，如果某个事物具有属性 F，它就会具有属性 G。但当我们说如果某个事物在某种程度上具有价值，任何与它完全类似的事物就都会在同等程度上具有该价值时，我们指的是，这种情况是独立于任何因果律之外的。

“很清楚，有这样一种必然性（necessity）的含义存在。如果你拿某一特定的色块来看，毫无疑问的是，任何与它完全相似的色块在任何论域都必定是黄色的。在同样的意义上，我们断定两个完全相似的事物必定具有同样的价值。

“（ⅲ）我们正在考察的必然性最终是无法与逻辑上的必然116 性（比如当我们说任何直角三角形必然是三角形时所断定的那种必然性）相等同的。‘我不明白如何能从任何逻辑规律推演出下面这一点：如果一个给定的色块是黄色的，那么任何与它完全相似的色块也是黄色的。’因此也无法从任何逻辑规律中推演出这一点：如果 A 是美的，任何与 A 完全相似的事物就会具有同等程度的美。

“虽然黄色和美都取决于那具有它们的事物的内在本性，但是黄色是一个内在谓词，而美则不是。没有任何价值谓词是在与黄色、与处于某种快乐状态相同的意义上是内在的。很明显，某些价值谓词是唯一与诸内在属性分享着‘仅仅取决于它们的

① 我将摩尔教授这么主张的理由略去不录，这一主张（我认为）明显是对的。

拥有者的内在本性'这一特征的属性。许多人认为价值是主观性的,这一事实表明了它们和黄色之类属性之间的巨大差异。如果价值不是主观性的,那么差异何在?可以通过下面的说法来模糊地表达:内在属性以与诸价值所采取的方式不同的方式描述了具有它们的事物的本性。如果你能逐一列举对象的所有内在属性,你就给对象作出了一种完全的描述。下面这一点对于诸内在属性和诸价值都成立:如果一种事物具有它们,而另一种事物不具有,那么两个事物的内在本性必定就是不同的。在两种情况下的必然性属于不同种类吗?如果是不同的,我们就有了'必定(must)'的两种含义,两种都是无条件的,而且两种都是不同于逻辑上的'必定'的。"

在我看来,这一分析是一个有价值的分析。摩尔教授对价值的内在性所蕴涵的意思的阐释,以及我认为是他的观点的如下看法,我都是同意的:善——在其最基本的含义下(我通过排除"属于其类的善"和"工具性善",想要把人们的注意力吸引到这一含义上来)——是内在的。但涉及正当与美,我希望表达一点不同的意见(他把这两种属性都描述成善之外的主要价值属性);希望进一步考察某种事物的善以什么方式取决于其内在本性;还想评论一下几个细节。我从后一任务开始。(1)第一个评论涉及摩尔教授在内在本性上的差异和性质上的差异之间所作的区分。他认为存在着一些在性质上没有差异,但在内在本性上却有差异的事物,而且他还给出了属于这一类型的两个例子。(*a*)"没有人会说一个非常大的声音完全类似于一个非常柔和的声音,即便它们在性质上是完全类似的;然而很清楚,在某种意义上,它们的内在本性不同。"[1]同样地,没有人会认为一

117

① *Philosophical Studies*, p. 264.

个特定色块"完全类似于"另一个性质相同然而却大或小一百万倍的色块,或者如果其中之一是美的,另一个也正好具有同种程度的美。关于这一点我要评论说,如果声响和大小不是性质(我对这个问题不发表看法),下面这种说法就抓住了重点:某一事物的内在本性除了包括其性质外,还包括它具有的无论何种量(内涵的和外延的)。

(*b*)对不同于性质方面的差异的内在本性方面的差异的第二个例证就是"两个色块之间的差异在于如下事实:其中之一是中央有红点的黄色圆圈,而另一个是中央有蓝点的黄色圆圈"。[①] 这明显是两个色块在内在本性上的差异,摩尔教授却只是含糊地称之为一种性质上的差异。但无疑地,他认为两个在性质上没有差异的事物就是在性质上相同的,而且无疑地,没有人会认为两个这样的色块性质上相同。只要我们认识到"在性质上不同"意味着"具有性质上的**任何**差异",而不必然是"在性质上彻底不同",那么"性质上的不同"似乎就足以覆盖这里的情况了。

那么情况可能就像是,我们可以说一个事物的内在本性包含了它的质和它的量。但下面的问题自然会被提出来:难道关系不也会被带入我们对一个事物的内在本性的解释中吗?显然一事物与另一异于它且异于它的诸因素的事物的关系不会被带入这种解释中去。因为关于一事物具有某种内在本性的这种看118 法正就是如下观点:它具有一种本性,这种本性不包含它与别的事物的任何关系在内。[②] 尽管如此,仍然有(*a*)事物与其自

---

① *Philosophical Studies*, p. 264.

② 参见 Cook Wilson 对"一事物在其本身之内是什么"的含义的分析,*Statement and Inference*, i. pp. 152 - 153。

身的各部分和各种因素之间的关系，以及(*b*) 它的各因素之间的关系。难道这些也必须被包括进它的内在本性(作为在其质和量之外的独立的因素)吗？人们会同意，如果两个色块中有一个按顺序由红、白、蓝三条色带组成，而另一个以红、蓝、白那一顺序的色带构成，它们就没有相同的本性；而如果一个美，并不能推出另一个也美。这种内在本性上的差异是基于如下差异之上的：这种差异不是质或量之间的差异，而是诸关系之间、两个整体的诸因素之间的差异。尽管如此，看起来很清楚，由一种顺序下的三个色带组成，这是其中一个整体的性质的一个部分，而由另一种顺序下的三个色带组成，则是另一个整体的性质的一部分。而如果事实真是如此，诸部分之间的关系就不需要被纳入到整体的内在本性(在整体的性质之外)之中了。而且出于同样的原因，整体与各部分之间的关系，不必作为一个独立的因素被包括进来。因为如果一个色块包含了占整体一半大小的一个红色块，而另一个则包含了占整体三分之一大小的黄色块，这些事实就会成为整体之性质的一部分了。那样，情况就好像是，内在本性仅仅包含质与量了。

(2) 另一点激发评论的就是一种或一些必然性，凭着这种或这些必然性，(*a*) 如果某个色块是黄色的，另一个具有相同内在本性的色块必定也是黄色的，还有，(*b*) 如果一个色块是美的，另一个具有相同内在本性的色块必定也是美的。我同意摩尔教授的如下想法：在两种情况下，必然性都不意味着(ⅰ) 事实上没有两个具有相同本性的色块分别是黄色的和不是黄色的，或者分别是美的和不是美的。当然，这会是对的，但我们的意思要比这个丰富。它也不意味着(ⅱ) 在这个宇宙中有一种因果律保证没有任何两块内在地相似的色块分别是黄色的和不是黄色的，或者分别是美的和不是美的。我想我们可以理解，在 119

任何宇宙中都必定如此，而且不可能取决于该宇宙中的因果律。当他断定(ⅲ)该必然性不是逻辑上的必然性，问题就变得更复杂了。他将逻辑的必然性描述成“这样一种必然性，我们断定，(比如说)当我们说任何一个直角三角形**必定**是三角形，或者任何黄色的东西**必定**或者是黄色的，或者是蓝色的时，它就在发挥效用”。[1] 我同意，从“这两个色块是内在地相似的”这个单一命题，推不出当一个是黄色的时，另一个必定也是黄色的，或者一个美时，另一个也必定美。但在其他地方他给出了(作为逻辑必然性的另一个例子；而且我认为这样给出明显是对的)这样的事实：“关于任何一项，从‘它是红色的’这一命题就**可得出**它是有色的。”[2]这里我猜想，该结论并不是严格地从命题“这是红色的”得出的，而是从这一命题外加“红色是一种颜色”得出的。我以为，如果两个色块内在地相似，就可得出一个为红则另一个也为红，这一点所凭借的必然性与上述必然性具有同一本性；也就是说，这不是从“这两个色块内在地相似”单独一个命题得出的，而是从这个命题外加“黄色是一种性质”(这与上面的“红色是一种颜色”属于同一类型)这一自明的命题得出的，而且那种内在的相似性包含了性质上的同一性。这个必然性就是摩尔教授所谓的一种逻辑必然性；我更愿意说，它是蕴涵而非因果性的一个例子。

如果两个事物完全相似，那么就可以得出如果其中一个是美的，则另一个也是美的，对于这一点所凭借的必然性，我们要说点什么呢？这个问题最好留到我们考察过(摩尔先生现在指出的)处于美与黄色一类的属性之间的差异之后，再来处理。

---

① *Philosophical Studies*, p. 271.

② Ibid., pp. 284 – 285.

"对于我所说的这种差异，我倾向于通过下面这种说法来表达：尽管黄色与美都是一些只**依赖**于拥有它们者的内在本性的谓词，然而黄色本身是一种**内在**谓词，**美**却不是。"他提出，各类内在价值（如果有这类价值存在的话）就如下事实来说是独一无二的：尽管不是内在属性，它们却"与种种内在属性分享着只依赖于拥有它们的对象的内在本性这一特征"。① 他承认自己无法再进一步界定价值和内在属性之间的差异，而只能"说，诸内在属性似乎在一种价值谓语从不具有的意义上**描述了**拥有它们的对象的内在特征。如果你能够逐一列举某一被给定的事物所具有的**所有**内在属性，你就会对它给出一种完全的描述，就不需要提及它具有的任何价值谓词了；尽管没有任何对某一给定事物的描述在略去任何内在属性的情况下会成为**完全**的"。② 120

这里对"依赖(depend)"和"完全的描述"的使用在我看来是容易受批判的。说内在属性与价值都依赖于它们的拥有者的本性，就是暗指它具有一种远离两者而又是两者之基础的内在本性。但摩尔教授关于诸内在属性的观念（与真正观念）是，它们就是构成它们的拥有者之内在本性的东西。如果两个色块要具有相同的内在本性，那么必须满足的最小条件是什么？比如说，它们是：两个色块必须(1) 具有同一色调，(2) 具有相同的亮度，(3) 具有相同的大小，(4) 具有相同的形状。这些条件中的任何一个都可能独立于其他的一个或所有条件而发生变化。它们与美之间的本质差异是，美，以及美的程度无法独立于整体而言的它们而发生变化。两个在这些其他方面完全相似的色块必定在美的方面也是相似的。换句话说，这些其他方面是构成性

① *Philosophical Studies*, p. 272.

② Ibid., p. 274.

的特性(characteristics),而美则在某种意义上(我们稍后[①]必须更精确地加以描述)是一种依赖性的或推论性的特性。如果两个色块的内在本性相同,它们的颜色(或者亮度、大小、形状)必定是相同的,这种必然性是分析性的;而它们的美的程度必定相同,这种必然性是综合性的。

另外,我无法同意对某色块的某种描述在缺少"它是美的"(如果它是美的话)这一陈述的情况下会是**完整的**;因为它的美对于某些议题来说可能是有关它的最重要事实。但在某个方面(亦即对于某个议题),这就会是**充足的**;在那个方面,将一个三角形描述成每边一英尺长的等边三角形就足够了。任何这样的三角形都会具有许多别的属性;它会是等角三角形,它的各角会是 60 度的角,它会占有一定的面积,等等;但一种忽略这些属性而只提及其等边和各边(或一边)长度的描述是足够的,因为在这些方面一样的两个三角形会在所有方面都一样,而且它会陈述一些属性,从这些属性必然可以推出这样一个三角形的其他几何属性来。但它对于告诉我们关于三角形所有的一切来说,就是不够的了;而一种对色块的描述,如果忽略掉它是否美这一点,同样也是不够的。

121

实际上,无论如何作为对问题的第一次逼近,我们可以说在善或价值与黄色一类的属性之间的差异是,后者是它们的拥有者的一些**种差**(亦即一些基本的或构成性的属性),而前者则是它们的一种**属性**(亦即一种推论性特性)。而在这个方面,善可被拿来与被几何学证明对各类图形都有效的那些属性相比较。但如果我们认识到了相似性,我们必须也认识到两种情况之间显著的差异。(1) 首先,等边与等角,两者之中哪一个被选来作

---

① 参见 pp. 121－123。

为那种实际上拥有它们两者的三角形的种差，这是十分随意的；说三角形各角的相对大小决定了各边的相对长度，与反过来说，是同样合适的。另一方面，价值似乎非常明确地基于其拥有者的某种别的性质，而不是别的那些性质基于价值。实际上在这里将种差与属性区分成基本的和推论性属性，远比在它被运用的大部分情况下合适，因为这是相对而言比较少见的一种情况，在这些情况下，一种属性在客观的意义上是基本的，另一种在客观的意义上是推论性的。我们可以将价值称作是一种与随意选 122 择的结果（或属性）相反的真实特性。

（2）价值区别于数学属性以及某些其他的结果性属性的另一个方面是，数学的（亦即空间的、时间的和数字上的）诸属性产生于它们的拥有者的内在本性的一个部分，而价值产生于其拥有者的整个内在本性。如果一个色块在形状上是一个等边三角形，它就会是一个等角三角形，不论它的大小或颜色如何；如果它具有某种特定的颜色，它就会与其他色块相配，而不管它的形状或大小如何；如果它具有某种特定的大小，它就会与某个别的色块大小相同，而不论它的颜色或形状如何。这些基于其拥有者的本性中的某个单一因素的属性可以被称作部分结果式属性。与此相反，价值是一种全结果式属性，它基于其拥有者的整个本性之上。而且不仅对表达了内在价值的宾语“善”而言是如此，对“正当”与“美”（它们常常被划作一类）而言也是如此；尽管“正当”根本不表示一种价值形式，①而“美”则并不表示价值的一种内在形式。

（*a*）首先看看在我们所考察的这个意义上（亦即在它意味着“内在地善的”意义上）的“善”。如果允许我先表明某些我尝

① 具有价值的是因为它是对的而去做对的行为。

试独立于当前论争之外加以推荐的立场，善是这么一种特性(characteristic)，该特性主要地只属于心智状态，而且借助于三种特性而属于它们——分别是被纳入它们之中的道德上的德性、才智以及快乐。[①] 属于任何心智状态的某种精确程度(precise degree)的善之属于它，不是借助于这些因素中的任何一种或两种，而是涉及它们全部，或者涉及它拥有的全部东西。两种在德性和才智上相似的心智状态，只要在快乐的程度上有差异，就不是同等善的；两种在德性和快乐上相似的心智状态，只要在才智的程度上有差异，也不是同等善的；两种在才智和快 123 乐上相似的心智状态，只要在德性的程度上有差异，也不是同等善的。

(*b*) 一种正当的行动之为正当，是借助于它整个的内在本性，[②]而不是借助于它的任何一个部分。在其本性的某些因素方面，它可能是显见地正当的，在另一些因素方面，它可能是显见地不当的；而它实际上是正当还是不当，倘若它不当，它的不当的程度如何，这些问题却只由其整个的本性决定。我希望这一点已经在我们的第二章里充分地论述过了。

(*c*) 我猜想，更为清楚的是，只有借助于其整个的内在本性，任何美的事物才具有它所具有的那种程度的美。举个简单的例子。如果一个色块的颜色深浅或明亮程度或大小或形状有所不同，那它就可能比现在所是的更美或不美。或者举个复杂些的例子，一首诗的任何音节上的改动原则上都会使它变得更美或不美。

---

① 参见第170页注②(中文版页码)。

② 亦即借助于成为它的所有派生物的根源。但参见在第90页注②(中文版页码)中的限定。

如果我们同意善、正当和美取决于其拥有者的整个本性，我们就必须考虑它们是否取决于任何比这**更多**的事物。只有当它们不取决于更多的东西，只有当我们可以说"如果 A 是善的、正当的或美的，任何与 A 完全相似的事物就也是同样善的、正当的或美的"时，善、正当和美才是内在属性。在美的问题上，一种表面的反对意见很自然会产生。可能有两个完全相似的色块 A 和 A'。然而如果其中之一位于与其和谐相称的色块 B 旁，而另一个位于与其冲撞的色块 C 旁，那么说其中之一美，另一个丑，似乎就是很自然的了。尽管如此，这个反对意见是虚假的。因为严格来说，并非两个相像的色块 A、A' 分别是美的和丑的，而是整体 AB 和整体 $A'C$ 分别是美的和丑的。经过反思之后，我们应当承认，尽管 AB 是美的，而 $A'C$ 是丑的，这并不妨碍 A 美时，A'（如果完全相似的话）也必定是美的；尽管要领会它的美，我们必须做或许很难做的事，就是将它从 C 那里抽离出来进行凝视。

124 我认为清楚的是，否认美内在于美的对象的理论只有那些认为美就在于或取决于如下事实的理论：某个或某些心智面对美的对象，做或经历了某种事情。而正如我们已经看到的，[①]根据美被认为是取决于（A）一种感情还是（B）一种判断的发生，这些理论分成两种主要的类别。我们也看到，这些理论可能将美与（1）至少在一个人中（不管此人是谁），或者（2）在判断该对象为美的那个人中，或者（3）在某一或另一类别的人（以及在审美上有教化的人或属于文明史上某一特定阶段的人）的多数中，或者（4）在人类的大多数中，或者（5）在所有人类中，发生的某种感情或判断联系起来了。我想，我们所讨论的感情的最

① p. 80.

合适名称是“审美享受”或“审美激动”，而相反的感情的名称是“审美排斥”。我们的论争不必考究这些感情的准确本性。或许说出这一点就足够了：我们通过经验都了解这些感情，并且对它们是什么样有一个一般的观念。

我们看到，[①]关于“正当”和“善”，可能会有人主张相同的理论。关于“正当”，摩尔教授在下列基础上反对理论(*A*1)：(*a*)“一个人可能会怀疑一种行为是否是正当的，即便他并不怀疑**某个人或其他某人**已经获得了对它的感情”。[②] 在我看来，该论证在“正当”的问题上似乎是可作结论的；但在“美”的问题上，一种相应的论证就并非同样可作结论了。因为无疑必须承认的是，与道德赞同和不赞同的本性相比，审美享受与审美排斥的本性更为模糊，也更容易与别的某种事物混淆起来。一个认为他自己从某个对象那里得到了审美享受的人可能也会怀疑，是否有人曾经体验过对它的真正的审美排斥。他可能认为别人感受到的，是对它的某种非审美的排斥，这种排斥出自于(比如说)道德的或宗教的或爱国的动机，或者出自于新奇所带来的震惊；尽管那人可能错误地认为并说他的排斥是审美上的。同样地，一个认为他自己体验到了对某个对象的审美排斥的人，也完全可能认为没有人曾从它那里体验过真正的审美享受，认为那些觉得他们体验过审美享受的人错将其他种类的(道德赞同，或宗教狂热，等等)某种快乐感受当作真正的审美激动了。事实上，当我们发现自己与其他人在一个对象的美或丑上看法不同时，我们最有可能给出的解释不就是这种解释吗？因此，“一个人可能会怀疑一个对象是否美(或丑)，即便他并不怀疑某个人或其他人

125

① p. 11, p. 80.

② *Ethics*, p. 111.

曾体验过对它的审美享受(或排斥)”,不是很清楚吗? 而如果这一点并不清楚,这一论证就落空了。

(*b*) 尽管如此,我们可以回到摩尔教授针对这一理论提出的第二个论证上来。如果我称某个对象为美的意思是某人或其他人从它那里得到了审美享受,而且如果另外某个人称之为丑的意思是某人或其他人感受到了对它的审美排斥,我们并没有什么分歧,因为两个命题可能都是对的。然而如果还有任何清楚的事,那便是我们的确假定自己是在作出有关该对象的互不相容的陈述。

(*c*) 最后,可能问一个非常简单的问题就够了:是否会有任何人觉得,假定我称某事物为美的意思是某个人或其他人——这人是谁完全无关紧要——对它感受到了审美享受是合理的呢? 直到某个这样的人被找到为止,该理论都可以完全被忽略;而我讨论这一点只是为了逻辑上的完美。

(2) 尽管如此,第二个理论(我指的是我从该对象体验到了审美享受)常为人所主张。摩尔教授针对有关“正当”的相应理论提出的反对意见,对关于“美”的这种理论同样是致命的。如果当我说一个对象美时,我的意思仅仅是我从它那里体验到了审美享受,而当你说它丑时,你的意思仅仅是你体验到了对它的审美排斥,那么我们并没有分歧,因为我们可能都是对的。然而如果还有任何清楚的事,那便是我们假定自己是在作出互不相容的陈述。

126 同时值得注意的是,由于审美享受的本性在与道德赞同的本性相形之下的那种模糊性,两个分别称某事物美与丑的人中的每一个,与在一个类似的道德争论中采取相应方式相比,都更倾向于否认别人体验到了真正的审美排斥或享受。而且相当明显,在许多(如果不是全部)情况下,这种否认都是正确的。

(3) 第三种理论是,称某个对象美时,我的意思是某一类人中的大多数都会从它那里体验到审美享受。为避免不必要的重复,我只简单地提一下前面对关于善的相应理论的驳斥。[①] 我会补充一点:历史上所有反对传统的艺术革命的例子,所有对发现了美的新形式的宣称,都是证明该理论错误的一个明显证据。不,任何为某一新发现的山峰或花朵之美,或某一被忽视了的诗歌珍品之美而欢呼的人,显然都不是在声称表达任何多数人的感受。

最后,理论(4)和理论(5),以及所有五种可能形式下的理论(*B*),都可以用像有关正当与善的相应理论一样的论点来驳斥。

我们已经看到所有纯粹主观的美的理论的谬误,例如所有将某个对象的美与其在任何一个或一类人中唤起某种感情或某种意见等同起来的理论。但仍然有某种怀疑存在:美是否可以成为纯粹客观的,它是否不可以以某种更为复杂的方式与某个心智发生必然关联呢?这一难题部分地产生于如下事实:如此之多的美——我想,严格地说全部的美——是感性的。它的很大一部分与颜色和声音密切相关,除非我们对这些颜色和声音给出一种完全客观的解释,否则我们就无法对美给出一种完全客观的解释。下面的观点现在已经被相当普遍地放弃了:正如颜色和声音被感知的(或似乎被感知的)那样,它们是物体的特性。那些相信其客观性的人现在更愿意说它们形成了独立的一类对象,并赋予它们感觉材料这个名称。而多数感觉材料理论(sensum-theories)认为感觉材料的本性不仅应归因于物理对象的本性、而且部分地归因于感知者的身体,或其心智,或两者的本性。唯一对颜色与声音给出一种纯粹客观解释的感觉材料理

127

① 参见 pp. 83 - 84。

论,因此也是唯一能与对美的纯粹客观解释相调和的理论是这样一种理论,该理论将它们视作物理对象的纯粹产物,而将心智在它们这方面的功能视作纯粹是感知它们的选择物(selection)的功能。这里明显不是着手讨论"感知对象"的地方(尤其因为美不是我们的主要主题之一,而仅仅是为了通过对比带出善的本性才被考察的)。但我们可能会被允许作这样的假定:纯粹的选择理论(selective theory)是非常不可能的。我个人愿意走得更远,并且说,对我来说任何形式的感觉材料理论都不如一种关于感知的纯粹因果性理论行得通;那就是说,因果性理论认为我们所有的感性经验都根本不是被领会,而只是一系列由外部物体对我们身体的作用以及通过身体作用于我们的心智而产生的心理事件。但推出这一观点需要一本专门的书,而且我在讲任何预设这一观点的事物时,只能希望赢得这样一些人的赞同:这一关于感知的观点已经受到了这些人的欢迎。

如果我们关于"美与感性之物密切相关,而感性之物至少部分地依赖于一种心智"的主张是对的,那么能否对美给出一种解释,在公正对待这一事实的同时又避免那种我们看到是针对美的一种纯粹主观的解释(例如将"这是美的"与"这在某个或某些心智中唤起了某种特定的感情或意见"等同起来的解释)而产生的致命的反对意见呢?在试图避免同时困扰一种纯粹客观的观点和纯粹主观的观点的难题时,我发现我自己被推向一种观点:这种观点将美与在心智中产生某种经验的**能力**等同起来,那种经验是我们所熟悉的,名为审美享受或审美激动。这样一种理论是否真能避开针对一种纯粹主观性理论的反对意见呢?如果我们首先假定有两个人分别主张某个对象是美的和不美的,继而假定有两个人分别主张某个对象是美的和丑的,我们就会看到事情的状况。(1)当一个人认为某一对象是美的,那么他或 128

者是持有一种独立的个人意见,或者是由于顺从某个或某些人的意见而判断该对象是美的。为了简洁起见,我将略去后一种即因袭的意见,这种意见不会产生特殊的困难,而来关注前一种。人们会同意,每一种认为某对象美的独立意见都以某种享受感为先导,这种享受感或者就是、或者被当作是审美的;除了这样一种经验之外,认为某对象美就没有任何基础了。然而判断者所判断的,并不是他有了这种经验。因为(*a*) 该判断是关于那对象的判断,而不是关于判断者的心智状态的判断。而且(*b*) 尽管在我们认为我们在审美上被它激动起来之前,我们不可能判断说它是美的,我们还是判断说先于它在审美上使我们激动起来之前,它就是美的了,而且在不再使我们激动时,它仍然是美的。该判断虽然不是关于判断者的心智状态的判断,却是这样一种判断,使得判断者凭借他对他的心智状态的了解(或意见),将一种属性归于一个对象。而如果我们问自己,什么是属于所有美的对象的共同属性,我相信我们能够找到的正是那种产生审美享受的能力。①

现在来看看这种观点与将"这是美的"等同于"这在我心中产生了某种感受"那种观点之间的差异。后一种观点会遭到一种致命的反驳:它在说"这是美的"的人与说"不,这不美"的人之间没129有留下任何真实的争论点,因为很有可能下面两种情况都是真实的,亦即该对象在一个人那里产生了审美享受,又没有在另一个人那里产生它。但如果一个人实质上在说"该对象具有在任何一个有足够感受力的人之中产生审美享受的能力",那么在他与说

① 尽管如此,我认为必须承认的是(这是针对被提议的看法的一种反对意见——且不论真假),我们以"美"指的并不是具有这样一种与心智关联的属性,而是某种完全居于对象之中的东西(远离与某个心智的关系)。我所提出的就是,我们认为美的事物在产生审美享受的能力之外还具有任何这样的共同属性,那是受骗了。

“不，它不具有”的人之间就真的有一个有争议的问题了。

对他们之间有争议的问题作这样的解释合乎情理，这一点可以通过分别考虑断定该对象为美者对了和错了这两种情况而看出来。(a) 如果他是对的，他实际上就对该对象有着或有过真正的审美享受；另一个人不曾有过这样的享受，而且由此推出结论说对象没有产生这样的享受的任何能力。但该享受的实际发生取决于对象与经历者两方面的条件。虽然毛病出在他自己缺乏感受性或审美教育，他却以为，**对象**方面的诸种条件并非审美享受所要求的那些条件。

(b) 当一个宣称该对象美的人错了时，所发生的事情就是，他从对象那里接收着**某种**快乐的激动，又将这与审美享受混淆起来了，并借助这一误解而错误地将产生审美激动的能力归于那对象了。

(2) 当一个人宣称对象美，而另一个则宣称它**丑**时，我认为必须承认的是，存在着四种可能性。第一个人单独来讲可能是对的(或者第二个人单独来讲是对的)，而另一个人却误把某种其他的情绪当作审美排斥或享受了，或者以别的某个人认为对象是丑的或美的为基础，作出一种因袭的判断。第三，两个人可能都错了，两个人都犯了前两种情况下其中一人所犯的错误。但第四，似乎两人都令人信服地是对的。因为当我们考虑美是如何与感官-知觉密切相关，以及感官-知觉是如何依赖于我们的感官装备的时，似乎并非不可能的是，由于不同个体(或不同种族)的感官方面的差异，相同的对象可能在一个个体或种族那里产生(或提供)真正的审美享受，而在另一个那里则产生真正的审美排斥。而如果这样的话，同一个对象就可能既是美的又是丑的了；不管我们是否认为这是可能的，看起来很清楚，它无法作为不可能的事被排除掉。而在这个意义上，我们关于美与 130

丑的日常观念就需要修正了；因为无疑地，我们一般以“美”和“丑”指的是不可能属于同一事物（亦即属于作为整体来看的同一事物；我们很清楚，某一事物中的某些因素可能是美的，而另一些是丑的）的两种属性。

那么，在某个意义上美就完全是客观的了。倘若某个有才智的人与一个对象相遇，会从它那里得到审美享受，或者足够有教养而能得到这种享受，那么即便没有任何人曾经感受到或将会感受到它的美，它也会是美的。人们可能会进一步问：在一个根本没有任何心智的世界上，是否会有美？如果在这样一个世界里有可能产生一种心智（我对这个问题不发表看法），那里也会有美；因为在一个无心智的宇宙里的某个对象可能在某个可能产生的心智那里产生审美享受。到此为止该理论还是纯粹客观性的；但只要我们的理论认为，除了指涉在某个心智那里可能的影响之外，美就是不可定义的，而且认为，美包含着对象之本性与心智（或某些心智）之本性之间的某种关系，它就有可能被称作是主观性的。而且它在某种意义上的客观性似乎与它在另一意义上的主观性颇不相容。

最后，我们可能会问，美是不是一种内在价值？很明显，我们必须说它不是。因为即便人们认为美可以在一个没有心智的宇宙中实存，也没有任何理由将这样一个宇宙中的美的事物视作本身就具有任何价值。它们的价值只会是工具性的，即在以后可能出现的心智中产生审美享受。审美享受本身是善的，而美仅仅因为能产生它而具有价值；在为一个无心智的宇宙或其中的任何事131 物指派内在价值的过程中，就暗中引入了一种主观性因素，亦即引入了被设想成在沉思这样一个宇宙或其中诸事物的人自身。

现在我们可以从美转向善了。我们已经看到了所有关于善

的纯粹主观性理论的失败。那么我们是否要采纳一种纯粹客观性的理论,或者一种中间性的理论(就像我们就美的问题建议过的那样)呢?这样一种理论会主张,善是某些事物在某些心智中产生某种感情——或者也可能是在某些心智中产生“这些事物是善的”这种意见——的能力。这两种次级类型(sub-type)的理论必须分开来考虑。(*A*)似乎在我们对美与善的述谓(predications)之间有某种巨大的差异。对美的所有述谓似乎都基于这一点上:判断者(或别的某个人)将审美享受追溯到对象那里去。如果为了简洁起见,我们排除掉对美的派生性的或因袭的断言——我们在这种断言中依赖于别的某个人对该对象的假定的享受——而且如果我们关注于对美的独立断言,我们就会发现,除非我们自己首先将审美享受追溯到对象那里去,要作出这样的断言是十分不可能的。感觉(feeling)是首要的事情,而判断是基于它之上的。另一方面,在我对我称为善的诸事物的态度中,我的“它们是善的”这一意见似乎是首要的事情,而我的感觉则是从这点引起的。似乎更明显的是,当我因为先入之见的缘故对某事物还根本没有任何强烈感觉时,我就可能判断它是非常好或非常坏的;但是(除了因袭的判断)除非借助于对一个对象的生动感觉,没有人可以判断说它是非常美或非常丑的。这是个心理分析的问题,而且很难确定下来。但经过许多反思之后,我感到相当清楚的是,如果我,比如说因为沉思一种有德的行为而高兴,那是因为我认为该行为是善的,但反过来却行不通。* 如果我们认为,在这里,那感情是主要的事情,我

* 反过来行不通:在 *The Foundations of Ethics*(pp. 254 - 255)中,罗斯补充说,评价判断表达了我们对对象赞同的态度,但又提到,这并不意味着我们对对象所断定的是,它是这样一种赞同态度的对象。

想，它最自然的名称就是“赞许”了；但如果我们问问自己赞许是什么，我们发现，它之中最基本的因素根本就不是感情，而是“某个对象是善的”这一判断。

132 进而，审美理论的混乱境况似乎表明，要对美所依赖的那些美的事物（撇开它们能影响心智的方式不论）的一种或诸多特性进行区分规定，是极端困难的（如果并非不可能的话）。但我们可以在不引入对善的事物在观众那里产生的诸种感情的指涉的情况下，对善的事物之善取决于什么给出一个解释。一种行为的善取决于它产生于一种或另一种说出口的动机；一种聪明的活动的善取决于它是知识或有充足理由的意见的一个实例；一种感情状态的善则取决于它是快乐的。

(*B*) 如果善不是产生某种感情的能力，那么它是不是产生某种意见（“该对象是善的”这一意见）的能力呢？对于这一提议，我们可以更为果断地加以驳斥。因为意见具有（而感情不具有）必然或者为真、或者为假的特性。没有任何人会说，一个对象之为善，是因为它有能力这样影响他或任何人，产生出“它是善的”这一意见——不管这意见是真还是假。如果该意见是假的，该对象就不是善的；而如果该意见是真的，那么“该对象是善的”这一意见的真就基于对象为真这一**事实**，而非相反。

那么一种关于善的中间观点似乎就同一种纯粹主观性观点一样不令人满意了，而且善似乎是彻底客观性的，并且内在于善的事物。

关于正当，我们能说些什么呢？我想我们必定说它是内在的，但是只要一个正当的行为有价值，它的价值就不是内在的。如果我们的第二章的论点是正确的，一种行为的正当就是内在于该行为的，仅仅取决于它的本性。但如果我们只沉思一种正当的行为，可以看到，它没有任何内在**价值**。设想（比如说）一个

人偿债是正当的，他也偿了债。这本身并没有给宇宙中的价值总量增加任何一点。如果他是出于一种善良动机而这么做的，**那就**对宇宙中的价值总量有所增加；如果出于一种道德上中性的动机，**那就**不改变价值总量；如果是出于一种坏的动机，**那就**有损于宇宙中的价值平衡。无论该行为可能具有什么样的内在价值（积极的或消极的），价值都应归功于其动机的本性，而不是归功于该行为之为正当或为不当；而它独立于其动机之外所具有的无论什么价值，都是工具性价值，也就是说，根本不是善，而是“产生某种善的事物”的属性。 133

那么，我们的论证似乎表明，正当同美一样，不是一种内在价值，而且表达内在价值的唯一正确的方式就是“善”一词。

第五章

哪些事物是善的?

我们的下一步是追问哪些种类的事物是内在地善的。(1) 我要宣布为内在地善的第一种事物就是有德的意向和行为,亦即出自于某类动机中的一种动机的行为,或行为意向;无论如何,这类动机中最显著的就是尽某人义务的欲求,产生某种善的事物的欲求,以及给别人带来快乐和免除痛苦的欲求。看起来很清楚的是,我们认为所有这些行为和意向本身就是具有价值的,与后果无关。而如果任何人要怀疑这一点,并认为(比如说)单单快乐就是内在地善的,那在我看来问一问下面的问题就足够了:是否我们真的应该认为,在两种具有等量快乐的宇宙状态中,其中的诸种行为以及所有人的意向都是彻底有德的那个宇宙状态,实际上和其中的诸种行为和意向是高度邪恶的那个宇宙状态一样呢?这个问题只可能有一种答案。大部分快乐主义者都畏缩不前,不敢给出他们的理论所要求给出的那种明显错误的回答,而会逃避说:这个问题乃是基于一种错误的抽象。既然德性(如他们构想的那样)是一种只做那些能产生最大快乐的行为的意向,那么一个满是有德之人的宇宙——他们会说——就必然比一个满是恶人的宇宙包含更多的快乐。对这一观点可以进行两种回应。(*a*) 许多快乐(和许多痛苦)根本就不产生于有德的或邪恶的行为,而是产生于自然规律的运作。

因此即便一个满是有德之人的宇宙必定比一个满是恶人的宇宙包含更多的快乐和更少的痛苦(产生于人类行为),这种快乐上的不平等可能很容易被假定为正好被(比如说)一种疾病的更高的发病率抵消掉。那么总的来说,两种事态就可能是同样快乐的;它们会是同样善的吗? 还有(*b*),即便我们无法设想有任何这样的环境,在其中有可能存在着这样两种宇宙状态,它们在快乐上相等,但在德性上不相等,这样的假设也是合法的,因为其用意只在于以一种生动的方式将如下这种真正自明的事情提交我们讨论:德性之为善,与它的后果是没有关系的。 135

(2) 乍看之下同样清楚的是,快乐本身就是善的。* 如果一些人作出与我们刚刚作的假设相应的假设,他们或许就会从中受益,明白这一点;所谓"相应的假设",就是如果他们假定两种宇宙状态包含同等量的德性,但其中之一也包含广泛而又强烈的快乐,另一个则包含广泛而强烈的痛苦。这里同样可能被反对的是,该假定是不可能的,因为德性总是倾向于增进普遍的快乐,而恶行则会增进普遍的痛苦。但这种反对意见可能会得到回应,正如我们上面回应相应的反对意见那样。

尽管如此,撇开这个不谈,通过两种方式,即便最严厉的道德家和最反快乐主义的哲学家们都易于泄露他们如下的信念:快乐本身就是善的。(*a*) 其一是他们像其他的普通人一样对仁善与残酷所采取的态度。如果给别人快乐的欲求获得赞同,而给别人施加痛苦的欲求受到谴责,这似乎意味着这样一种信念:快乐是善的,而痛苦是恶的。无疑,某些人可能会想,"某种事态

---

* **本身就是善的**:在 *The Foundations of Ethics* 中,罗斯抛弃了快乐内在地善的观点(*Foundations*, p. 283)。他仍然主张它是善的,但又指出,它是在关系性的意义上善的——也就是说,在它是交感性满足的一个有价值对象的意义上善的(*Foundations*, pp. 275 - 276)。

对另一个人来说会是**充满痛苦的**"这种单纯的想法就足以解释我们这种信念：产生该事态的欲求是恶的。但我倾向于认为，这里包含了一种更深的想法，认为一种事态因为是充满痛苦的，显见地(即其他的种种考虑没有加入进来)就是一位理性的旁观者所不会赞同的(亦即，是**坏的**)一种事态；而且同样地，我们对善行的态度包含了快乐是善的这种想法。(*b*) 另一种方式是对功劳(merit)概念的坚持，就像在其他人那里一样，我们在最严厉的道德家们那里也发现了这种坚持。如果德性(virtue)当受幸福的酬报(不管恶行是否也当受不幸的酬报)，乍看之下，这似乎意味着幸福与不幸本身并非中性的事物，而分别是善的和坏的。

136 康德在这一问题上的观点并不像人们希望的那么清晰。他指出，拉丁词 *bonum* 覆盖了两个观念，用德语作区分就是 *das Gut*(善)和 *das Wohl*(福利，亦即快乐或幸福)；而且他还谈到"善"只能适当地运用于行为，①也就是说他将"善"等同于"道德上的善"，而且含蓄地否认了快乐(即便是应得的快乐)是善的。看起来有可能的是，当他谈到德性与其应得的幸福结合即完美的善(*bonum consummatum*)时，他想到的应得幸福并不是善，而仅仅是福利(它是其拥有者的满意之源)。但如果这就是他全部的意思，他就没有任何权利将德性作为 *das oberste Gut*(最高善)来谈论——就像他多次做的那样；他应该就将它称作 *das Gute*(善)，而将幸福称作 *das Wohl*(福利)。此外，他并不仅仅将德性与幸福的结合描述为"理性的有限存在者的欲求对象"，还补充说，它"即便在一种无偏颇理性的判断中"也证明自己是

---

① *Kritik der pr. Vernunft*, pp. 59 - 60(学院版, Vol. v), pp. 150 - 151(Abbott 的译本, ed. 6)。

“完整的和完满的善”，而不仅仅是德性。他还补充说，“幸福，当它对其拥有者而言是快乐的时，并不绝对属于它自身并在所有方面都是善的，而总是预设了道德上正当的行为作为其条件”；这话就是说，当那条件获得满足时，幸福就是善的。① 这些似乎都表明了下面的结论：最终他必须承认，虽然只有德性是道德上善的，应得的幸福也不仅仅是其拥有者的满意之源，而在客观的意义上是善的。

但对功劳概念的反思并不支持如下观点：快乐本身总是善的，而痛苦本身总是恶的。因为在这一概念意味着“应得的快乐是善的，不应得的痛苦是恶的”这一信念的同时，它也强烈地暗示“不应得的快乐是恶的，应得的痛苦是善的”。

还有另一系列的事实给“快乐总是善的，痛苦总是恶的”这一观点投去了怀疑。我们有一种确定的信念：存在着恶的快乐，以及（尽管并不明显）善的痛苦。我们认为，或者是由行动者，或者，比如说是由旁观者在一种贪心和残忍的行为中得到的快乐，都是恶的；我们还认为，人们在凝视恶行或惨遇时得到痛苦而不是快乐，这是件好事。 137

因此“快乐总是善的，痛苦总是恶的”这一观点在似乎受到我们一些信念的强烈支持时，似乎同样强烈地遭到其他一些信念的反对。我认为，通过停止简单地把快乐或痛苦说成是善的或恶的、通过更仔细地追问我们的意思是什么，可以消除这个难题。如果我们接受如下观点（已经试探性地接受了）②，那么对该问题的考虑就得到了支持：善的或恶的事物总是某种由 that

① *Kritik der pr. Vernunft*, Ibid., pp110 - 111（学院版），pp. 206 - 207（Abbott 译本）。

② pp. 111 - 113.

从句适当地表达出来的事物,也就是说,是一个宾语,或者正如我更喜欢称呼的,是一种事实。如果我们如此关注这个问题,我想我们就能同意,某一有感觉能力的存在者处于一种快乐的状态中,这一事实本身就是善的,而某一有感觉能力的存在者处于一种痛苦状态中,这一事实本身就是恶的——当这一事实并非某一具有与善或恶相关的其他某些特征的、更为复杂的事实的一个因素时。而在不需考虑应得的赏罚(desert)或道德上的善或恶的地方,亦即在动物的例子中,某一有感觉能力的存在者正感受到快乐或痛苦,这一事实就是全部的事实(或者是被描述得足够多、使我们能判断其善或恶的事实),而且我们不需要犹豫就会说:在其本身并且远离其种种后果来看,动物的快乐总是善的,动物的痛苦总是恶的。但当一种道德存在者正感受到某种应得的或不应得的快乐或痛苦时,如果我们说"某一有感受能力的存在者正感受到快乐或者痛苦",那对整个事实的描述就是非常不够的。整个的事实可能是"某一有感受能力的道德存在者正感受到一种不应得的快乐,或者那是一种邪恶意向的实现",而尽管这一描述包括了"某一有感受能力的存在者正感受到快乐"这一事实,如果单独来看的话,这个事实是善的,但它仅仅造成了"整个的事实是善的"这一假设,而且整个事实中其他因素的重要性超过了这个假设。

138 事实上,快乐似乎有一种与我们先前在条件性的或显见的正当的名下认识到的属性相类似的属性。一种遵守诺言的行为并不必然具有成为正当的属性,而是具有成为某种在下列情况下为正当的事物的特征:该行为不具有任何其他道德上重要的特性(比如给另一个人造成痛苦)的话。同样地,一种快乐的状态并不必然具有成为善的属性,而是具有在下列情况下成为善的事物的属性:该状态不具有任何其他阻止其为善的特性。两

种可能干涉其成为善的特性是:(*a*) 与应得的赏罚相矛盾,以及(*b*) 成为作为某种恶的意向之实现的状态。因此那种我们可以毫无疑问地称其为善的快乐就是(ⅰ)非道德存在者(动物)的快乐,(ⅱ)道德存在者之应得的快乐,这种快乐或者是善的道德意向的实现,或者是诸中立能力(比如感官快乐)的实现。

只要某种特定快乐的善或恶取决于它是某种有德的或邪恶的意向的实现,这一点就已被我们的如下认识考虑到了:德性是一种本身就善的事物。但单纯的将德性认作一种本身就善的事物,将快乐认作一种本身就自明地善的事物,并没有公正对待功劳概念。如果我们比较两种想像出来的宇宙状态,它们在德性和恶,以及快乐和痛苦的总量上是相等的,但在其一中,有德者都快乐,邪恶者都悲惨,在另一个中,有德者悲惨,邪恶者快乐,那么绝大多数的人都会毫不犹豫地说,第一种状态比起第二种来,是更善得多的一种宇宙状态。那么看起来,除了德性和快乐之外,我们还必须认识到(3) 第三种独立的善:快乐与痛苦分别对有德者与邪恶者的分配。而对公正义务(duty of justice)——它一方面不同于对诺言的忠实,另一方面不同于仁慈——的认识正是基于将它作为一种独立善的这种认识之上的。

(4) 看起来很清楚的是,知识(或放低一些,我们可暂且称作"正当的意见"者)是本身就善的心智状态。在这里也一样,我们可以(如果我们喜欢的话)通过如下假定来帮助我们自己了解事实:有两种宇宙状态在德性与快乐,以及快乐对有德者的分配方面,都是相等的,但一种状态中的人对自然与宇宙规律要比另一种中的人具有远为更多的理解。难道有任何人会怀疑,第一种会是一种更好的宇宙状态吗?

139

从一种观点来看似乎很可疑的是,知识和正当的意见,不论

是什么,或是关于什么的,会被视作善的。关于单纯事实(比如关于一座建筑的楼层数)的知识,如果不与关于它们与其他事实的关系的知识结合起来的话,似乎就是没有价值的;它的价值看来无疑远不如关于一般原则或关于依赖于一般原则的诸种事实的知识——与单纯的知识相对,我们称之为洞见或理解。但经过反思之后似乎清楚的是,即便是关于单纯事实的,对的意见本身也是比错误意见要好的一种心智状态,而知识又要比对的意见好。

人们很自然会针对"知识就其本身而论是善的"这一观点,提出另一种反对意见。有许多知识片断(pieces),我们事实上认为人们最好不要拥有它;比如,我们可能会认为,一位病人知道他病得有多重,或者一个邪恶的人知道他如何可以最便利地满足其邪恶意向,是件坏事。但似乎在这些情况下,我们认为坏的,并不是知识,而是在痛苦或恶行方面的后果。

人们很可能会反驳说,知识不是比对的意见更好的一种状态,而仅仅是给它的拥有者带来更大满足的源泉。它无疑是更大满足的源泉。好奇就是认识的欲求,它从来没有真正被单纯的意见满足过。然而有两种事实似乎表明这并非全部的事实真相。(*a*) 当如此这般认识到的意见从未彻底满足过其拥有者时,还有另一种心智状态,它不是知识(知识甚至可能会出错),它的拥有者若是缺乏反思,就无法将它与知识区分开,这种心智状态被库克·威尔逊教授称作"处在'如此这般就是事实真相'这一印象之下的心智状态"。[①] 这样一种心智状态对于其拥有者来说可能是一个和知识一样巨大的满足之源,然而我们可能都认为它是比知识更低的一种心智状态。无疑地,这指向了我

140

---

① *Statement and Inference*, i. p. 113.

们的一种认识：知识除了作为其拥有者的满足之源外，还有别的价值。(*b*) 错误的意见，只要其错误还没被发现，就可能会成为和对的意见一样巨大的一个满足之源。然而我们会同意它是一种更低的心智状态，因为它在一种更狭窄的意义上奠基于知识，而且本身离知识没那么近；这似乎又表明了我们的一种认识——知识本身就是善的。

那么，就有四种事物似乎是内在地善的——德性，快乐，快乐对有德者的分配，以及知识（放低一级即对的意见）。而我没能发现任何内在地善的事物既不是这些事物之一，又不是它们之中的两个或更多的结合。通过反思我们真正认为善的事物而如实地得出的这一诸种善的名单，似乎可从如下事实寻求支持：它与一种被广泛接受的对灵魂生活中诸因素的分类相和谐。人们通常这样罗列这些因素：认知（cognition）、感情（feeling）和意欲（conation）。在其认知的或理智的方面，知识是理想的心智状态，而对的意见则是向理想状态的一种接近；在其感情方面的理想状态是快乐；而德性则是在意欲方面的理想状态；而快乐对有德者的分配则是我们在反思意欲方面与感情方面的理想关系时所认识到的一种善。人们当然可能反对说：有或可能有一些内在的善根本就不是心智状态或诸心智状态之间的关系。但我没有发现这种提议有任何合理性。沉思一下任何想像中的宇宙，你假定心智在那里是完全缺席的，你在其中会找不到任何你能称作本身就善的事物。当然，这并不是说，物质宇宙的实存不会是任何本身就善的事物之实存的一个必要条件。我们的知识 141 和我们的真实意见在很大程度上都是关于物质世界的，在这个意义上，除非它实存着，我们的知识和真实意见就不能实存。我们的快乐在很大程度上源自物质的对象。德性的很多机会归功于善在物质方面的条件以及善在物质方面的障碍。但物质事物

的价值似乎纯粹是工具性的，而非内在的。

我们认为本身就善的所有那些复杂的心智状态都是由德性、知识和快乐三种因素合成的。比如说，审美享受似乎是快乐与对激发它的对象之本性的洞见的一种混合。互爱似乎是两个人对彼此的有德意向，和各自关于另一个的性格及意向的知识，还有从这种意向与知识中产生的快乐的一种混合。而类似的分析还可以运用于所有其他复合性的善。

第六章

善[①] 的 程 度

142

我们似乎要面对的下一个问题是善是否可以通约(commensurable)的问题。作为这个问题的预备步骤,我们可以问一个窄一点的问题:快乐是否可以通约?而作为这后一问题的一个预备步骤,我们可以问,诸种快乐是否可以比较?我们是否可以合适地说,一种快乐要比另一种更大,或比另一种更使人快乐?快乐确实是可以比较的,这一点似乎无可怀疑。对它的任何否认通常都是这样做的:要求我们说出两种完全不同的快乐中,哪一种更大。我们确实无法做到这一点。但一个主张快乐可比较的人,并不必然主张他能说出任何两种快乐中哪一种更大。比如说,他可能最近并没有享受过那两种快乐;而且无疑地,如果要覆盖任何长的时段的话,对诸种快乐之强度的记忆是不可靠的。再者,两种快乐中的一种或两种可能又是非常复杂的,而评价它们的愉悦性(pleasantness)所必需的内省可能是困难的。但非常清楚的是,如果我们比较新近经历过的两种相对简单、相对近似的快乐,我们可能会毫不困难地看到其中一种比另一种更使人快乐;而这就足以表明快乐具有不同的强度了。如果我们从这些进展到另一些更复杂或不太相似或并非新近经历过的快乐,我们明显就无法停下来说某些快乐在其本性中就是可比的,而其他则不是。其实快乐在它们那方面只有唯一一

种为可比较性所必需的特性,亦即强度上的差异;但在我们这方面,某些使我们得以进行比较的条件却常常是缺失的。②

如果这一点是清楚的,我们接下来就可以力主快乐是可通约的了,也就是说,一种快乐不仅仅是比另一种强度更大,而且可能,比如说,在强度上正好是后者的两倍。这无疑是从我们前面的结论推出来的。因为如果一种快乐比另一种强度更大,它那多出来的强度必定有一个明确的量。的确(正如常常被指出的那样),两种快乐之间的差异并非一种快乐,像两个长度之间的差异是一个长度那样。这是我们区分强度与广延的用意之一。但两种快乐在强度上的差异是某一强度量,而且当然是一种明确的数量。而这数量可能正好等于较小快乐的强度;如果真是这样,较大快乐就是较小快乐的两倍大了。

143

那么在它们那方面,快乐就具有可通约性所必需的特性。而在我们这方面,为粗略的通约所必需的种种条件有时也具备。因为似乎无可怀疑的是,在比较两种新近经历过的相对简单且相对近似的快乐时,我们有时可以满怀信心地说,比如说,其中之一在强度上至少是另一种的两倍。我们无法比这更精确,说其一在强度上正好是另一种的两倍或三倍了。这指出了在我们这方面为精确通约所必需的某个条件的缺席,而不是在它们那方面为可通约性所必需的种种条件的缺失。或者这一陈述应该被修正一下。快乐具有精确的强度,这在原则上使得它们可以通约。但它们并不具备那些使得物质对象比较容易测量的特性,那就是:相当持久地存在,能够比较容易地与那些依次运用

① 原文为"goodness"。——译者

② 几乎没有必要说,我并不是在将一种独立于感受它们的心智之外的实存归于快乐;我将它们当作独立于我们比较它们的行为之外而实存着的。

于它们中的每一个之上的测量标准相比较。

同时值得指出的是，在可通约性方面，物理对象与心理对象之间的差异并不像初看起来的那样彻底。我们永远不能说，比如说，一个物质对象正好是另一个的两倍长，而最多只能说，由于我们的感官无法使我们察觉到的一个量，它或者是这样或者没能成为这样。而且同样地，在某些有利的环境下，我们可以说，由于内省无法使我们察觉到的一个量，一种快乐在强度上或者正好是另一种的两倍，或者不是这样。 144

如果快乐是可以通约的，这并不必然能推出所有善都是可通约的；并不必然能推出快乐可以在善的方面被测量（与德性或知识相反）。但反对善之可通约性而被力倡的论点，在很大程度上与反对快乐的可通约性被力倡的那种论点是相同的。反对善之可通约性的理由貌似可信，主要是使我们遭遇两种高度复杂或高度不相似，或者最近没有经历过，或许从来没有被人们经历过：这些人被要求给出判断，或者是一种处于较低序列之高处的善与一种处于较高序列之低处的善。① 合适的回应是指出其他一些不这么特征化的（characterized）善，我们在将它们相互比较甚至粗略地衡量的时候，不会有困难。绝大多数（除了那些忠于快乐主义的人之外）都会毫不犹豫地说，一种崇高的英雄主义的行为作为一件善事，要比模糊而短暂的快乐好许多倍。如果我们能通约两种善，这一点作为证明诸善原则上可通约的证据，相比我们有时无法通约两种善这一事实作为证明诸善原则上不可通约的证据，要强得多。② 然而当我们尝试通约非常不

---

① 参见 pp. 149 - 154。

② 我很满意地提醒一下，McTaggart 先生为快乐以及善的可通约性论证过（*The Nature of Existence*，ii. pp. 242 - 243，pp. 447 - 448）。

同的各种善的事物时，这一预备性考虑指向的结论面临着巨大的困难。

当我们转向实际地在各种善之间相互衡量的尝试时，从同一序列(order)的善开始是比较审慎的——亦即从以一种快乐衡量另一种快乐，以一种知识状态衡量另一种知识状态，以一种有德的行为或意向衡量另一种行为或意向。(1) 关于快乐的计算已经谈过很多了，人们会原谅(或许是感谢)我不再赘言。边沁已经列举过计算快乐所仰仗的“维度”，但很明显其中的两个——多产性(fecundity)和纯粹性(purity)——涉及的不是诸种快乐的内在价值，而是它们产生其他快乐或痛苦的趋势；而确定性(certainty)和近似性(propinquity)本身又不属于快乐，而广延(extension)涉及的不是某种特定快乐的内在价值，而是某种特定行为将为其产生快乐的那些人的数量。剩下留给我们的还有强度(intensity)和持续性(duration)，它们是作为快乐的快乐所仰仗的特性；除此之外，没有什么可增加的了。密尔争辩说，各种快乐也具有“性质(quality)”，而且这性质影响了它们在快乐主义方面的价值。这些论点中的第一种是对的，第二种是错的。明显正确的是，一种快乐(亦即一种快乐的心智状态)除了其强度和持续性之外总是具有某种性质。比如说，如果我们对比阅读好的文学作品的快乐和乡间散步的快乐(即便假定在某些情况下它们的强度和持续性是相同的)，我们无法在两者中找到相同的快乐感受，此外在两者中的认知与意欲方面的因素也是不同的。我们对快乐的理解彻底地影响了我们对快乐的感受，但密尔继续说道，不论这是多么有趣的一种事实，从快乐主义的计算的观点来看，它还是不相关的。因为一个快乐主义者认为，愉悦性是诸心智状态的特性中唯一使得它们成为善的，而一种心智状态要比另一种具有更多的愉悦性，唯有通过更有强

度或更为持久才可以。密尔把快乐的性质引进到快乐主义的计算中去,正如被广泛承认的那样,这是与快乐主义的一种无意识的决裂,并且是半心半意地承认:除了愉悦性还有其他一些性质,借助于它们,诸心智状态才成为善的。

(2) 不同的知识状态互相之间的通约,以及知识状态与对的意见状态之间的通约,很少被讨论。很清楚,我们实际上都将某些知识形式作为比其他知识形式更有价值的来看待,但我们通常并不费神去区分我们是为了它们本身的本性,还是为了它们的结果来评价它们的。我们这里关心的只是它们的内在价值。

146

问题因为下面的事实而更复杂了:当我们同时为知识和对的意见指派价值(而且是一种同族的——尽管并非相等的——价值)时,这些却并非单一属下的种。知识是对事实的领会,而对的意见则不是,它仅仅只是一种心智状态,在这种状态下,事物被相信(而*不是*被领会)是像它们实际联系在一起的那样联系在一起的;似乎并没有一个使这些种共属其下的单一的属。我们不能说知识和对的意见是某个单一属(比如"认知")下的种,只是在确定性的程度上有所不同;因为只有知识具有确定性,而意见仅仅具有各种不同的接近确定性的程度。通过使知识和意见关联在一起,我们能够说的是,(*a*) 知识是我们在形成意见时常存于脑中的理想,而意见则是达到知识的或多或少不成功的尝试的结果,而且(*b*) 意见总是部分地基于知识之上的。这两种特性紧密地结合在一起,因为意见是各种各样的心理原因(主要是非理性的)的结果,而只有在它们基于知识之上时,它们才接近于成为知识。

下面这种说法是很自然的:知识或意见之状态的价值部分地取决于心智状态的本性,部分地取决于与它相关的事实的本

性。我们不可以谈论“被领会的事实”，因为在意见中，事实并没有被领会。如果我们想以某种更为明确的说法代替“与它相关的事实”这一短语，我们只能说“被领会或被相信为实存着的事实”。

现在，(*a*) 考虑到心智状态的本性，似乎有两种特性将知识与意见分别开来，而且知识的优先性(superiority)也仰仗它们。(ⅰ) 第一种是，知识或者是对事实的直接的非推论性的领会，或者是对已因其他事实而成为必然的一种事实的推论性领会；而意见则从来都既不彻底是非推论性的，也不彻底是推论性的，而总是抱持着一种观点，该观点部分地奠基于对事实的领会、部分地产生于其他精神事件，诸如愿望、希望、恐惧或观点的单纯结合。在这方面，所有知识都具有同样的价值，而意见之具有价值，在于它近乎彻底地奠基于对事实的领会，也就是近乎成为知识。(ⅱ) 知识区别于意见并高于意见的另外一个方面是确定性或不存怀疑。但我们不能说，意见依照它接近确定性的程度而在价值上靠近知识。它在价值上提高，不是凭借它被以更多的确信来主张，而是以某种程度的确信来主张：这种确信更切近地符合了意见奠基于知识之上的程度。情况看起来好像是，以比其应得的确信更多的确信来主张一种意见，比起以更少的确信来主张它，是一种更大的理智上的过错。它当然是我们更容易犯的一种过错，而且它的后果很可能是更危险的；但它似乎既非一种更大的也非一种更小的过错。错误地估计我们的意见的实际可能性是同样糟糕的，不管我们是高估还是低估了它。

因此，使得一种意见状态成为善的，有两种因素，(ⅰ) 它被奠基于知识的程度，以及(ⅱ) 相应于被奠基程度的确信程度。

可能要补充说，知识只能以它配当的确信程度(亦即彻底的信念)来拥有。而另一方面，一种意见很少(如果有的话)能以恰

好合适的确信程度来被主张；为了确保那一点，我们就必须知道在那种情况下据推测我们并不知道的一些因素。因此，考虑到（ⅰ）和（ⅱ），意见在原则上是低于知识的，并且只在偶然的情况下才不如此。

但（*b*）我们的知识与意见之状态的某些价值似乎源自被领会（或被相信是存在着）的事实的本性。这里我必须提出的唯一规则就是由布拉德雷先生令人难忘地陈述过的那一规则，①亦即关于一般原则（general principles）的知识在理智上而言，比关于孤立事实的知识更有价值，而且原则越一般——它能解释的事实越多，知识就越棒。我们追求知识的理想是体系，而体系又包含从结论追溯到其最终基础。我们的目标不是仅仅知道"那样"，而是也要知道"为什么"——当"那样"有一个"为什么"的时候。尽管如此，我斗胆认为将知识的价值置于它的推论性之上，是一个错误。推论性知识及其价值，完全离不开非推论性知识，首先是关于推论由以开始的最终前提的知识，其次是关于"前提保证了结论"这一事实的知识。知道一种事物为什么是这样的，要比仅仅知道它是这样的更好，这不是因为你的知识是推论性的，而是因为你正在知道更多，正在知道更为一般性的东西。任何将推论性知识提升于非推论性知识之上，或者将非推论性知识提升于推论性知识之上的企图，都是根本错误的。 148

无疑，对于我们的福利来说，有这么一些特殊的事实，我们了解它们比了解许多一般原则更为重要。非常有可能的是，了解我们周围的人的性格（如果可以说我们了解他们的话）要比了解高度一般性的数学原则对于我们的幸福更为重要。但这是一种工具性价值。从纯粹理智的观点，也就是我们谈论知识的内

① *Principles of Logic*, ed. 2, ⅱ. pp. 685 - 688.

在价值时唯一关心的观点来看，一般性(generality)(我斗胆这么认为)是产生于被领会或被相信的事实之本性的知识或意见中唯一有价值的因素。

于是，一种知识或意见之状态的内在价值似乎就取决于三种因素，(i)它被奠基于事实之上的程度，(ii)信念被主张的强度与它奠基于事实的程度相符的程度，(iii)被了解(或被相信实存着)的事实的普遍性。在估定任何知识或意见的价值时这些因素是如何被相互权衡的，我还不知道。实际上，这个问题并不像它看上去那么重要。在选择研究主题时，我们或者可能选择一种像形而上学那样的主题，对它我们不太可能拥有许多知识、甚或有很好的事实基础的意见，如能获得知识和意见会是较为一般的知识或意见，或者选择一种比如化学那样的主题，我们更可能获得知识或有很好事实基础的意见，但却是关于不太一般的事物的知识或意见。但我们在这种情况下所做的，不是尝试估测我们可能获得的事物的价值，而是追随我们最强烈的兴趣；而我们这么做是合理的，因为兴趣是我们获得有价值的事物的最重要条件。

149

(3) 至于有德的行动和意向的相互权衡，我请大家参阅我的下一章，那里包含了我要就这个主题说的所有话。

现在“最高一波”(greatest wave)等待着我们——就是德性、知识与快乐是否可以在价值上相互比较，他们是否可以相互衡量的问题。我并不妄称我要表达的那些观点毫无疑问是对的，更不妄称能证明它们是如此。我只想说，它们是关于这些事物的相对价值的大量反思的结果，而且在我能下判断的范围内，它们与许多其他反思过它的人的观点是一致的。因此我认为，快乐在价值上的确低于德性和知识。有某些事实支持这一观点。(i)大多数人都深信，人类的生命本身是比动物的生命更

有价值的，尽管似乎极有可能的是，许多动物的生命比许多人类的生命包含了快乐对痛苦的一种更大的平衡。许多人会接受密尔的格言，“做一个不满足的人要比做一头满足的猪更好”，①尽管他们可能会认为这样一种观点与密尔自己的一些原则不一致。他觉得必须承认这一点，而这对他珍爱的快乐主义如此致命，这一事实恰恰证明了他所承认的观点的真理性。（ⅱ）许多人无疑认为促进普遍幸福是可能的理想中最高的一个，他们的意见值得最大的尊敬。但人类汲汲以求的快乐状态是这样一种状态，文明的进步自然会促使我们期待它，这种状态的许多快乐产生于像德性的实践、真理之知识、美之鉴赏这样的事物。这一理想的吸引力在很大程度上并非归功于它是一种最大幸福状态，而是归功于它是一种其幸福会产生于这些源泉的状态；而如 150 果他们认为最大幸福状态会成为一种其幸福产生于下列这些事物的状态：诸如残酷之放任、对无根据意见的随便接受和对丑陋事物的享用，他们立即就会反对这种理想。他们无疑会争辩说，像我刚刚描述的这样一种状态事实上无法成为一种最大幸福的状态。如果真是那样的话，但那仅仅只是我们居住的世界之种种规律的一种后果，而且那并未免除他们依然要面对的问题：如果自然规律是这样的，以致这样一种生活成为可能的生活中最快乐的一种，那又会如何呢？那时他们会更喜欢它，而不喜欢一种更少快乐，但更多德性和才智的状态吗？事实上，他们在宣称快乐是唯一的善时所想到的，不是单纯的快乐意识（比如我们假定动物也享有的），而在很大程度上想到的是我所称的②善的（亦即道德上善的）快乐，这些快乐本身就是道德上善的意

① *Util.*，14(copyright editions).

② 参见 p.166。

向之实现(比如对他人的爱,以及对真和美的爱),并且它们的善更多地归功于这一点,而不是它们的愉悦性。

这种论证如果有理的话,仅仅证明了一定量的德性与知识会大大胜过一定量的快乐,而仍然可能有人主张,某种更大量的快乐会大大胜过给定量的德性与才智。但如果我们采取这种观点,将使我们面对这样的问题,那么**多大**量的快乐才是在价值上与某一给定量的德性或知识正好相等的呢?而只要我们认为**某一**量是相等的,对这个问题我就看不到有任何回答的可能性,或者有接近它的可能性。至于快乐与德性,在我看来似乎更有可能真实的是,**没有任何**数量的快乐是与任何数量的德性相等的,实际上德性属于一种更高的价值序列,在价值等级上是从比快乐所能达到的更高的一个点开始的;换句话说,快乐在价值上可以与德性相比较(亦即可以说它比德性的价值要小一些),但是它与它是不可通约的,正如一种有限的延续无法与一种无限的延续相通约一样。* 那么快乐就会成为一种值得产生的对象,151 但只有当这并不干扰德性的产生时,才是如此。

(3) 当人们从抽象地考虑德性与快乐转向考虑它们中的哪一个最值得我们具有时,问题似乎变得更清楚。看起来很清楚,在这种方式下看来,与德性相比,快乐揭示自身为一种廉价的、卑贱的对象。这一点清楚地表现在下列事实中:为自己获得快乐很少(如果有过的话)将自身表现为一种义务,通常只是(在它

---

* **与无限的延续**:在 *The Foundations of Ethics* 中,罗斯认识到他在这里所表达的观点一定是错的。他注意到"如果德性真的与快乐处在相同的善等级上,那么某种强度的快乐要是被数量足够多的人所享用或[被享用]足够长的时间的话,就会平衡只被很小数量的人或被很短时间地具有的德性了"(*Foundation*, p. 275)。既然他无法接受快乐比德性更善,他就反对它们处于相同的可估价等级上的观点,而主张快乐是在与德性不同的一种方式上成为善的(Ibid.)。参见第 201 页注(中文版页码)。

不干扰义务的情况下)某种可被允许的事物,而道德上的善的获得则惯常地表现自身为一种义务。这无疑表明了德性对于快乐的一种无限的优越性,这种优越性导致快乐的任何获得都无法弥补德性上的损失。

但如果德性比快乐更值得我们去追求,那么在一般意义上为人类努力增进德性就是更值得的了。因为善者其善并非由于被某一个人或别的某个人所拥有,而是由于其本性。

(4) 支持这一观点的另一个论点似乎产生于对作为某种恶意向之实现的快乐,比如残忍的快乐的考虑。看来很清楚,当我们考虑这样一种快乐时,我们马上可以说它是恶的,可以说,要是它不曾存在过,那倒是更善的。如果快乐的善与道德意向的善或恶是可以通约的,那么这样一种快乐如果足够强烈的话,就可能整体上是善的。但事实上它的强度是衡量它的恶的一个尺度,因为它是衡量被实现的意向之邪恶的尺度。

(5) 从表面看,知识在价值上完全超越(transcends)快乐远不如德性在价值上超越快乐明显。事实上,如果说在知识上最小可能的增长都会胜过在快乐方面最大可能的损失,这种说法是自相矛盾的;我认为对于仅仅被视作理智之条件的知识,坚持这么说是不合理的。但事实上多数(如果不是全部的话)知识状态本身在某种程度上都是一种求知欲求的实现。而在它们中得到表达和表现的欲求或意向本身具有道德价值,具有德性本性, 152
因此也具有一种完全超越快乐之价值的价值(亦即不是作为一种善的意向之实现、而是作为一种中性能力之实现的快乐,正如感官快乐一样)。尽管如此,要注意的是,这种欲求在知识的寻求和在它的获得中一样多地得到了表现。在其本性中,知识似乎是比寻求更善的一种状态,而求知欲求的道德德性在对困难知识的许多不成功的寻求中可能要比在对容易获得的知识的成

功取得中更充分地表现出来。

德性与知识是比快乐更善的事物,这一观点在实际中并不是以可能呈现出来的如此禁欲主义的方式体现出来的,其原因有二。(1) 非常明确的一点是,通过在我们和其他人之中提高德性和知识,我们不可避免地会产生非常快乐的意识。人们普遍同意,这些都是其拥有者们的快乐的最可靠源泉。而且出于各种各样不难发现的理由,它们更属于普遍幸福的最可靠源泉之列。而且(2) 相当清楚的是,通过间或让我们自己去享受并帮助其他人享受,我们对最大善的追求变得更有效了。对快乐的欲求在每个人那里是如此强烈,以致任何尝试完全忽略或压制它的人,都会发现自己被某些人性的规律所击败;违逆事物本性,结果事与愿违(*naturam expellas furca, tamen usque recurret*)①。在最好的生活中都为禁欲主义留出了一个位置,但它不可被安然地当作最好生活的一般准则。

当我们转向考虑作为目标的道德善与知识的相对价值时,我们再次倾向于认为道德善要无限地比知识更善。在这里同样地,当人们不是抽象地考虑这两种善,而是将它们视作为了作为个体的我们自己而加以寻求的对象,问题似乎就变得更清楚了。当我问自己,以有意不尽我的义务或以品格的堕落为代价换取知识的任何增长(不管多么巨大)是否值得时,我只能以否定来作答。道德善对任何其他事物的无限优越性,在道德善的最高形式(履行义务的欲求)中是最清楚的了。但即便对于更小的一些德性,情况也是如此。而如果德性总是最值得人们为自己追求的事物,那么它也就是最值得努力为其他人而加以提高的了。

153

① 拉丁文,这里是意译,原意是:你用叉子拔除本性,以至于它又返回了。——译者

在许多人看来，这一学说无疑会显得具有道学说教性质；可以用两点评论来减少他们对它的反感。(1) 我不希望将道学说教因素引入道德领域之外的一些领域。科学问题必须在科学的领域处理，美学的问题要在美学的领域处理。一种信仰会导致促进道德，这并不倾向于表明它是对的；而对一件艺术作品的凝视会导致不道德，这并不表明它是不美的。但科学和审美的享受总体上来说属于人类生活的范畴，而我认为在人类生活中有比这两者都更善的事物。

(2) 道德完全是社会性的，一切义务便在于增进他人的善，这一学说在我看来似乎是极度错误的。理智上的诚实，为了真理自身而爱真理，是一种善的道德品格中最显著的因素。与其他德性一道，它是我们应该在我们自己身上努力加以培养，在别人身上加以促进的一种德性；而下面这种说法似乎并不自相矛盾：热爱真理要比拥有(如果我们可以做到的话)而不热爱它更善。(我认为)那种不如德性善的事物，并不是在其具体性中的理智生活，它体现了性格方面一种高贵的卓越性，而是仅仅拥有知识却不考虑它所从出的性格。

如果我们将德性对所有其他善的优越性与我们所认识到的更为复杂的善(由快乐对德性的比例构成)相比较，它的优越性就显示出来了。因为，假定某人的生活包含了与标示他特色的德性程度相适合的快乐量，但他的某些快乐是一种恶的意向(比如残忍的快乐)的表达，那么我认为我们当然应该判断说，如果他既没有这些快乐，也没有它们所预设的性格的缺陷，那些事态就会更好一些；尽管这样产生的那些事态会成为快乐对德性的不太完美的比例之一，因为那时他会*更加*有德，也会享受*更少*的快乐。 154

主张有两个善的事物的秩序或种类，其中一类都是与另一

类不可通约的(尽管可以比较),这种主张明显并没有免除困难。但如果人们承认,一方面德性与(比如说)快乐都是本身就善的,另一方面我们完全不能明白,在它们之中,某种量的一个如何会在善上与任何量的另一个相等,那么这种主张就是我们得出的结论。在我看来,那些既拒绝康德的观点(只有德性才是本身善的)又拒绝快乐主义观点(只有快乐才是本身善的)的人似乎都没有面对问题;而我则满足于让人们注意问题的重要与困难。它在理论上的重要性是明显的;但它在实践上也是重要的,因为十分明显的是,我们的主要义务之一就是尽我们所能地多产生善,而关于不同种类善的事物的相对善的清晰观念则是这一点的一个必不可少的预备步骤。

第七章
道德上的善[1]

善总是一种后果方面的特性;善者之为善,是借助于它的本性中某些其他的事物,借助于成为某个种类的事物。我想我能通过下面的说法最好地解释我对"**道德上**善"的理解:它意味着"通过成为某种类型的性格或通过以某种确定的方式与某种性格联系起来而善的"。似乎以这种替代的方式表达事情是有必要的,因为许多各种各样的事物都可以被说成是道德上善的。我们可以说,这样那样的一个人在道德上是善的,或者某种**行为**或某种**感情**(比如对不幸的同情)在道德上是善的。但看来很清楚的是,一个人是借助于具有某一特定种类的性格而在道德上是善的,而一种行为或一种感情则是借助于从某一特定种类的性格发出而在道德上是善的。对"道德上善的"之含义的这种解释似乎得到了对该短语之用法的研究的肯定。比如假设我们说虽然有良心的行为、知识和快乐都是善的,但有良心的行为才是三者中唯一在道德上善的,我们的意思是,有良心的行为借助于从某种特定性格发出而成为善的,但知识与快乐却不是借助于这个,而是借助于分别成为知识和快乐,才成为善的。

如果对我们以"道德上善的"所说的意思的这种解释是正确的,那么对我们下一个问题——哪些种类的事物是道德上善的——的一般性回答就很清楚了。只有以某种特定的方式成为

某种特定性格或与某种特定性格相联系的事物，才能借助于成为某种特定性格或与它这样联系起来而成为善的。在那些道德上善的事物当中，我会将道德上善的行为挑出来加以考虑，并追问关于这些行为的本性我们可以说些什么。如果我们能在这一点上达成一致，我们就不太可能不在哪些种类的人或感觉是道德上善的这一问题上达成一致了；他们就是具有与道德上善的行为所从出的那种性格相同的性格的人，以及从那种性格产生的诸种感情。现在如果我们追问什么是道德上善的行为的一般本质，似乎非常清晰的一点是，正是借助于它们源自的那些动机，这些行为才成为道德上善的。道德上的善截然不同于并独立于正当，*（正如我们已经看到的）后者并**不是**借助它们源自的动机，而是借助于被行之事的本性才从属于行为。由此一个道德上善的行为无需去做一件正当的行为，并且做正当的行为也不必是一件道德上善的行为。强调所做之事的伦理学理论与强调所做之事之动机的伦理学理论都有某些正当性，因为正当的行为和道德上善的行为都是伦理学中最重要的概念；但是这两种理论相互误解，因为它们都没有注意到，它们在讨论不同的

156

---

① 原文为“goodness”。——译者

* **独立于正当**：在 *The Foundations of Ethics* 中，罗斯缓和了他关于道德上的善与正当的相互独立性的主张：

> ……一种行为只有在表现了诸种动机（motivations）的整个范围（一个完美地善的人会在各种环境下受到它的影响），表现了（为了该行为被预测很可能会具有的善或恶而）对每一种结果的易感性（sensitiveness），以及对任何（可能卷入的）特殊的显见义务或非义务（disobligations）的易感性的时候，才彻底是善的；而且它只有在表现了对合乎其正确比例的所有这些考量的易感性时[才是彻底善的]。但如果行动者对所有道德上相关的、合乎其正确比例的考量负有责任，它事实上就会做出对的行为。因此没有任何行为会具有一种行为在其环境下能具有的最高的道德卓越性，除非它也是对的行为。（*Foundations*, pp. 308 - 309）。

事物。因此，关于哪种类型的行为是正当的，康德试图从他关于一种道德上善的行为规则之本性的概念出发进行演绎；而其他人也主张过一种观点，该观点等于是说，只要我们的动机是善的，那么我们做什么都是无所谓的。而另一方面，诸种行为产生善或恶的结果的趋势有时被如此对待，仿佛是它使得它们这些行为成为道德上善或恶的。在正当的事物和道德上善的事物之间作出严格的区分，能把我们从这种混淆中解放出来。

现在我们或许可以用某些更明确的表述代替我们的预备性陈述"道德上的善是与某种类型或某些类型的性格相联系的善"了。如果我们详细地问，道德上善的行为在道德上的善是从哪里产生的，答案似乎是(正如我们已经看到的)："从某种动机中产生。"当我们问到道德上善的**种种感情**在道德上的善从哪里产生时，我们不能回答说"从动机中来"，因为"动机"一词在这里是不合适的，它只有在谈到行为时才是合适的。但难道我们不能说行为与感情两者在道德上的善都产生于它们出自于某种欲求这一点吗？我们认为，对他人的不幸感到悲伤，在道德上是善的，因为我们认为它产生于对他们的幸福的某种兴趣，或者说得更平实一点，产生于一种要他们都幸福的欲求。至于行为，唯一可能对"它们的善归功于它们产生于某种欲求"这一说法提出的反对意见是，有良心的行为并不产生于欲求，而是产生于某种十分不同的东西。 157

康德对伦理学的最大贡献就是反对 18 世纪大部分理论所具有的或公开或隐蔽的自我主义，为有良知行为的独特特征和最高价值辩护。他坚持认为在良知行为中起作用的，是与任何种类的欲求不同的某种东西。对他来说那种东西非常神秘，迫使他认为，它不属于人的现象方面的本性(他认为后者只受欲求驱动)，而是属于他的真实本性或本体本性(noumenal nature)，

并且主张(正如他的自由理论暗示的)它根本不在时间之中运作。反对这一看法的人必定会主张,虽然一种一般的义务感(亦即领会到"有某些我应该去做的事情")存在于我们心中、贯穿于我们的成年生活(活动的或潜在的),但是说出这一点并不比说一种对食物的欲求,比如说,存在于我们之中、贯穿于我们的成年生活(活动的或潜在的)更真实;还必定会主张,认为某种特定行为是我们的义务的想法,是在我们出自义务感行动时起作用的东西,这种想法是在某个特定的时候在我们心中产生的,就像要吃饭的特定欲求的产生一样,它在我们事实上准备吃饭时起作用。义务感与其他动机之间的熟悉的冲突是不会发生的,除非两者在同一领域内起作用,而那就是日常"现象"意识的领域。

在将义务感视作与任何形式的欲求不同的理性的一种作用,并且接受亚里士多德的格言——"单有思想,一事无成"①——的**普遍**真理后,康德发现他最大的难题之一在于,事实上纯粹的理性可以成为实践性的,关于一种行为是某人的义务的单纯思想可以凭借其自身之力,促使我们做出行动。与此相比,出自欲求的行动在他看来是容易理解的。但人们不妨主张,"认为某个行为是某人之义务的思想会唤起从事它的冲动"这一事实并不比"认为某个行为是快乐的或导致快乐的思想会唤起从事它的冲动"这一事实更神秘。只要人性不变,后一种思想就会比前一种更频繁地唤起行动的冲动;但只有当我们以很不充分的根据假设快乐是唯一的欲求对象时,我们才会觉得很难设想认为某种行为正当的思想能唤起从事它的欲求。当然,康德自己允许关于义务的思想唤起**情感**(*emotion*)——他称此情感为 *Achtung*,尊敬或敬重;而这似乎是事实真相的一部分。

158

① *Nic. Eth.* 1139ª35.

但主张这一点,与主张关于义务的思想也唤起欲求并不是不相容的。人们经常描述他们自己是“想要”履行他们的义务的。这似乎常常是对他们的心智状态的一种完全直率的描述,而当我们检查我们自己时,我们发现了某些事物,这似乎是对这些事物的正确描述。康德就产生于义务意识(the awareness of duty)的行为的独一无二性和道德至上性所说的一切都是合理的;但是它的独一无二性和至上性并非由于它产生于欲求,而是由于它产生于某种特别独特的欲求,因为它是对某种特别独特的对象的欲求,不是对获得快乐甚或将它给予其他人的欲求,而是对履行我们的义务的欲求。正是借助于“负有义务的(obligatory)”这一属性的特殊性质,而非借助于唤起某种不是欲求的东西,关于义务的思想才具有了康德归于它的那种贬斥人而同时又提升人的效果。

当人们否认我们意欲(desire)履行我们的义务时,往往认为在我们之中促使我们履行义务的意向必然是与欲求相冲突的。义务感往往被描述成这样一种感觉:人们应该做某些行为,尽管基于其他一些根据(例如基于他们的痛苦这一根据),人们并不想从事它们。但“义务感”真正指的是这样一种感觉:我们应该做某些行为,**不管**基于其他一些根据我们**是否**意欲从事它们,而且也不管(基于其他一些根据)我们意欲不从事它们的强度有多大。一种履行义务的行为习惯的形成所产生的影响之一是,人们基于其他一些根据而对履行义务的行为所产生的任何自然的厌恶都会趋向于消失。比如说,如果我们形成了早起的习惯,那么早起就变得很容易,而不是那么令人讨厌的了。但当从事 159 某种履行义务的行为被视作必然包含一种对欲求的抵制时,一种自相矛盾的推论就产生了:因为一种好习惯的形成会导致对必然性欲求(desire being necessary)的抵制越来越少,那么它就

必定被认为包含了这一点——随着习惯的增长,我们越来越少地出自义务感来行动,因此如果就像康德所主张的那样,义务感是唯一善的动机,甚或如果它是最善的动机,形成一种好习惯就是变成一个行为不那么好的人、因此也变成一个不太善良的人。

如果习惯性行为变得如此自发,乃至它之被从事再也不是出于"它是正当的"这一想法,那么在从事它时当然就很少有道德价值了。但只要该行为仍然是因为它是正当的才被从事,它的道德价值就不会因为它变得容易而减少。行动者对义务的投入没有被削弱,但它帮助他从事正当行为的那整个的强度(正如在最初那样)并不必要。它的某些部分现在已成为多余了。可能超出为产生正当的行为所必需的程度之外,还有善的动机的某种保留(reserve)或剩余,这个观点帮助我们避免了"形成好的习惯就是变得不那么善"的悖谬推论。[①] 善不是以冲突的强度来衡量,而是以投身于义务的力度来衡量的。反对从事正当行为的动机越强,我们就越能*确信*,当正当行为被完成时,义务感一定曾是很强的;但当抵制的动机很虚弱或不存在时,它[义务感]很可能*是*同样强的。

正如他所做的那样,在倾向于以义务为障碍性欲求(thwarting desire),主张一种完美性格必定没有任何与从事正当的行为相反的欲求的前提下,康德发现自己不得不说,一种完美性格或"神圣意志"将不会在一种义务感下行动,而只是在对某些行为的善或正当的感觉之下行动。但正如我们已经看到的,一种行为——与出于某种动机而从事它不同——从来就不是*善*的;而以某种行为为*正当*,就是或者认为它负有义务,或者

---

① 参见 p. 172。

认为它是两个待选项(对这两项之一的从事是负有义务的)之一;[1]因此康德在正当的事物和负有义务的事物之间作出的区分,并没有回应真正的差异。当我们了解到义务并不必然与欲求相冲突,而只是不依赖于欲求时,我们就不必惮于说,一种神圣意志会在一种义务感之下行动;只有它才会成为一种并不必然会令人厌烦的义务,因为实际上并不一定会有与它敌对的欲求在场。事实上,一个人越善,他就越强烈地感觉到自己必然会以某些方式、而不是其他一些方式来行动,尽管他对于以这些其他方式来行动甚少有欲求这一点也是真的。尽管如此,说所有内在冲突都与一种完美性格不相容,却是错误的。一种完美性格据说是没有任何欲求的;比如,它不会欲求凝视另一个人的痛苦的快乐。但它的完美性并不排斥无害的感官快乐,比如食物或休憩,以及那些偶尔会与我们作正当的事情的欲求相冲突的快乐。这一类冲突的可能性似乎与人类本性分不开,同时与一种完美性格很相容。

160

那么看起来就好像是,有良心的行为产生于某种欲求:欲求履行其义务,而且其善乃归功于这一欲求的特殊本性。而如果这一点成立,我们就消除了很可能会针对如下论点提出的唯一反对意见:所有道德上善的行为(和感情)的善都归功于它们所从出的那种欲求。

如果"道德上善的"意味着我以为它所意味的东西,那么看起来似乎除了(1)有良心的行为之外,两种别的行为也是道德上善的;而这些又将其善归功于它们所从出的欲求的本性。它们是,(2)产生于"产生某种善的事物"这一欲求的行为,以及(3)产生于为了别人而"产生某种快乐"或"防止某种痛苦"的欲

---

① 参见 pp. 3 - 4。

求的行为。

在(2)之下,我将意在提升我们或别的某个人的性格的行为包括进来,而并没有把这当成一种义务。在(如我所做的)相信我们的某种理智本性也善的前提下,我将把我们意在提升我们自己的或别人的理智境况的行为也包括进来。某些作者会主 161 张,这样的行为,以及我们意在为他人产生快乐的那种行为,并非道德上善的(morally good),而是有德的(virtuous)。但如果我对我们以道德上的善所指的意思的解释——比如,它是归功于性格或(更明确地)归功于有关欲求的善——是正当的,那么看起来很清楚的就是,这些行为是道德上善的。而否认有良心的行为是有德的,似乎就与对"有德的"一词的日常用法相矛盾了。事实上"道德上善的"和"有德的"似乎意味着相同的事情,而且似乎可以运用到出自这三种欲求的任何一种的行为上去。

乍一看来似乎难以确定的是,这些欲求中的第二和第三种是否真的不同呢? 某些人可能倾向于主张,我自己有时也这么认为,认为某种事物对于另一个人来说是一种快乐的意识状态,就必然涉及认为它是善的,或者**就是**认为它以某种特殊方式是善的,这正如认为某种行为是有德的,就是认为它以另一种特殊的方式是善的一样。毫无疑问,这两种想法经常是紧密联系在一起的。许多人无疑会认为快乐是善的,而意在为别的某个人产生快乐就是意在产生某种被认为善的事物。尽管如此,在我看来,以为某种事物对另一个人而言很快乐的想法,与以为它善的想法,既不相同,也是可以分离的。[1] 因为(a) 其他人有许多

---

[1] 关于这个问题(就像关于其他一些问题一样),我希望收回我在《亚里士多德学会学报》(*Proceedings of the Aristotelian Society*)上提出的观点,1928—1929, pp. 251 - 274。

意识状态，我们认为是快乐的也是恶的（例如享受凝视他人之痛苦的状态）。任何人只有通过忽略这些情况，才能开始主张：以为某一事物对另一个人是快乐的，这或者就是，或者必然包含着以它为善的想法。还有(*b*) 除了这些邪恶的快乐，看起来很清楚的是（ⅰ）认为某种意识状态对另一个人是快乐的，不可能是认为它以某种特定方式是善的；因为如果那样的话，认为一种意识状态对自己是快乐的想法就同样是认为它以某种特定方式是善的，因为根据这种观点，快乐的就是以某种特定的方式是善的；这样一来，为自己获得这样一种经验的欲求就会是产生某种被认为善的事物的欲求了，而且其本身必定会被视作道德上善的；尽管我们确信对一种无害的感官快乐的欲求，比如工作之后的休息，在道德上是中立的。而且（ⅱ）看起来很清楚的是，将某种心智状态认作或者对自己，或者对他人是快乐的，这并不必然包含将它看作善的，因为那样的话，只要第一种想法在场，我们经过反思之后，总是有能力探查到第二种想法独特的在场；而我们当然是没有这样的能力的。

162

因此情况似乎是，我们必须把为另一个人产生某种快乐的事物，与产生某种善的事物（一个例子就是帮助朋友提升其性格）区分开来。[①] 而这两种都明显不同于做正当的事的欲求。当我们认为某一行为是正当的时，我们或者认为某种事物是善的，或者认为某些快乐会为了另一个人而产生，因为在下列两者之间有这么多的联系：一方面是将某一行为看作正当的，另一方面是想到了一种将要产生的善，或将要为另外某个人产生的

① 不论我们是否认为所有或某些快乐事实上是善的，这一点都可被主张。在两种情况下，"为另一个人而产生作为快乐的它们"的欲求都是与"产生作为善的它们"的欲求不同的。

善。当我们认为我们自己一定要(比如说)实现某一诺言时,我们就将实现该诺言视作为了我们许下承诺的另一个人,而产生某种快乐或满足之源。而当我们考虑其他主要的责任类型——补偿、感激、公正、仁慈、自我提高——时,我们就发现在关于其中任何一种的想法里,都包含着下面的想法:由尽义务的行为所源发出来的那些事物,或者是一种客观的善,或者是对其他某人而言的一种快乐(或快乐之源)。有良心的态度**包含着**关于对别的某人而言的善或快乐的想法,但相比起我们直接指向为别人产生某种善或某种快乐的态度来,是一种更具反思性的态度,因为在它之中,关于为别人带来某种特殊善或某种特殊快乐的单纯想法,并不直接激发我们去行动,相反我们却停步思索,是否在所有环境下,产生那种善或快乐都真是我们的义务;那差异已经很好地被歧视性的与非歧视性的慈善之间的差异显明了。

163

如果存在着这三种类型的有德行为,似乎在原则上就可能有三种相应的邪恶行为,(1) 做错事的欲求,(2) 产生某种特殊的恶的欲求,(3) 施加痛苦给另一个人的欲求。看起来很清楚的是,所有这些如果都实存的话,都是邪恶的,而且它们各各不同,正如三种相应形式的善的行为之各各不同一样。但它们中的任何一种是否都真的发生过,并不十分明显。(1) 人们受到吸引去从事错误行为,似乎是因为想到从事某些特定行为的快乐,或者想到它们的后果的快乐,或者是想到嘲弄权威和惯例的快乐;似乎非常可疑的是,他们是否受到过关于一种行为的错误的单纯想法的诱惑。"罪恶,你是我的朋友",我猜想这话意在指示这种态度,它不是人的格言,而是恶魔的格言。(2) 还有,当某人决意产生某种邪恶的事物(比如腐蚀某人的性格)时,人们可能会怀疑吸引他的是他所产生的事物的恶,还是快乐的权力

感或者其他某种伴随该行动的快乐。另一个人性格的堕落(为了腐蚀它之故)也是恶魔所扮演的传统角色;但我倾向于认为这对一个人来说是不可能的。(3) 冷漠的恶毒的实存乍看起来似乎是可疑的;人们可能会争论说,激发任何人从事恶毒行为的不是想到了他的受害者的痛苦,而是想到了他自己会从看到和想到别人的痛苦中得到的快乐。但真实的看法似乎是,认为那种经验会对他自己而言很快乐的想法预设了对于受害者之痛苦的一种独立的欲求的实存。而一种报复性意志则是冷漠的恶毒的一个相当好的证据,正如相反类型的意志具有冷漠的仁慈一样。

在三种类型的善的欲求(以及随之而来的善的行为)之间,以及类似地,在三种可以设想的恶的欲求与行动类型之间,似乎有可能划定一个善的范围和一个恶的范围。因为首先,看起来很清楚的是,履行某人义务的欲求是道德上最善的动机。许多人会质疑这一点,并认为那些产生于爱、产生于对某个特定的人或人群之福利的兴趣的行为,要比那些由"冷酷的"、"艰难的"和"严格的"义务感所指示的行为更善。但让我们反思一下。假定某人由一种义务感推动去从事行为 A,又由对某个特定的人的爱驱动去从事另一行为 B——与 A 不相容。据推测,他认为他在从事 B 的时候就不是在履行他的义务了。我们是否可以说,如果他做他并不认为是他的义务的事情,而不是做他认为是他的义务的事情,他会做得更好呢?显然不行。那些持这一观点的人以"出自义务感地行动"所指的,毋宁是遵从传统与惯例方面的规范,而不是追随心灵的温暖冲动。但义务感本己地需要的,是"一个人*应该*以某种方式行动"这种想法,而不是"一个人被带动或被希望以某种方式行动"这一想法。而且看起来很清楚,当一种真正的义务感与任何其他动机发生冲突时,我们必须

164

承认它的优先性。如果你严肃地认为你应该从事 A,你就一定会认为你做其他事来代替是在道德上更恶的行为。*

现在假定爱和义务感使我倾向于**同一种**行为。我们的行为从第一种动机还是第二种动机出发会在道德上更善些？看起来很清楚,既然两者发生冲突时,义务感被承认是更善的动机,那么它们一致时,它也还是更善的。我们可能更喜欢那出自本能地行动,出自爱的人,但我们一定会认为出自义务感行动的人是更善的。而这不仅仅是因为本能的感情比起义务感来是更任性、更反复无常的动机,更容易导致不当行为。这是因为义务感是一种不同的形式,在种类上是高于任何其他动机的。

我们已经考虑过(*a*) 义务感与其他动机在同一个人那里指向不同行为的情况,(*b*) 它们指向同一种行为的情况。但还有第三种对比关系要考虑。许多人会说,一个出自同情(不考虑这种或任何其他行为是不是他的义务)帮助邻居的人,比起另一个出自义务感帮助邻居的人来要做得更善;尽管它们可能会承认,当义务感在一个人那里产生时,他最好从它而不是任何别的动机出发来行动;而这初看之下似乎是一种有吸引力的观点。尽

165

---

* **其他事来代替**：罗斯从未放弃义务感是最好动机的观点(*The Foundations of Ethics*, pp. 303 - 305)。但因为他开始相信,一种行为的道德价值并不仅仅取决于一个人实际的动机,也取决于一个人在该境况下对所有道德上的考量作出适当的回应时会具有的动机(参见第 224 页注(中文版页码)),他就开始相信一种出自义务感而被从事的行为可能会是道德上坏的。

> 一个任人唯亲者可能从他应该将工作给予 B 的想法出发来行动;而到此为止在他的行为中就还有某种善的因素。但只要他没能受到他应该公正对待 C、D 和其他人这种想法的影响,他的行为就是恶的;而且很容易设想这样一种情况,在该情况下,他没能受其影响的一些显见义务在分量上要比那些他受到其影响的义务重得多;在这样一种情况下他的行为在整体上就肯定是恶的。(*Foundations*, pp. 307 - 308)

管如此，情况似乎是，那种出自义务感的行动，我们将它视作比出自任何与义务感相冲突或与之共谋的动机的行为更善，也要比不以义务方面的想法为先导的行为更善。相反的观点的吸引力似乎产生于如下事实：当义务感必须与相反的各种倾向相斗争时，它更明显地在场；也就是说，在一个不完美的性格中要比一个其所有倾向都力促它向义务也指示的方向而趋的性格中更明显地在场。① 因此我们容易将它与一种不完美的性格联系起来，并更喜欢那些其倾向很好而在实行它们时不曾想到义务的人的性格。但实在说来，认为一种行为是我的义务的想法，并不等于“一种行为是我的义务，尽管我想做别的某事”这一想法，而是“不管我是否想做别的某事，一种行为也是我的义务”这一想法；**即使**我不想做某些与义务不相容的事情，那种出自义务感被从事的行为还是直接被做了，并不必然会发生某种道德冲突，关于义务的想法也不必在脑子里长久盘桓。出自义务感行动又不大惊小怪或发生冲突的人似乎要比出自爱好而根本不想到义务的人更善；尽管正如我后面会提出的，那既出自义务感又出自有德的爱好行动的人依然处在某种更善的状态中。

接下来似乎很明白的是，产生某种善的事物的欲求要比为另一个人带来快乐更善。这一点在如下事实中可以清楚地看到：我们会认为对一个人的孩子或朋友的性格的关切在道德上是比对他们的快乐关切更善的一种状态。 166

同样地，似乎清楚的是，产生某种恶的事物的欲求要比给其他人带来痛苦更恶；正如对另一个人的性格的关切要比对他的

① 参见 Kant, *Grundlegung*（学院版 Ⅳ. pp. 397 - 399, Abbott 译的 *Kant's Theory of Ethics*, pp. 13 - 15）。在前一种情况下使得义务感的在场更为明显的一个事实是，在这种情况下在场的不仅仅是“我应该如此这般做”这一想法，还有“我应该抵制那种会阻止我如此这般做的动机”这一推论性想法。

快乐的关切更善,腐蚀一个人性格的欲求似乎要比施加痛苦给他更恶劣。另一方面,它比或将会(因为它[1]的实存似乎不可能)比下面这种完全反道德的态度略好一点:欲求做不当的事,仅仅因为它是不当的。

那么似乎就有三种减少善的善欲求(和后果性行为),以及三种可以设想的增加恶的恶欲求(和行为)。但很清楚,多数恶的行为并不属于这些类型中的任何一种,而是自私的行为,在其中涉及的欲求不是任何恶的欲求,而是追求一个人自己的利益的欲求。人们初看一眼,就禁不住要说,这种欲求本身在道德上是中性的。但在善的快乐、恶的快乐与中性的快乐之间似乎必须要作出某种区分。我以"一种好的快乐"指的是一种产生于某个好的欲求之满足的快乐,比如说一种好良心的快乐产生于做正确事情的欲求的满足,或者从事仁慈行为的快乐产生于给他人带来快乐的欲求的满足。我以"一种坏的快乐"指的是一种产生于某个坏的欲求之满足的快乐,比如使他人受苦的快乐产生于使他受苦的欲求的满足。我以"一种不相干的快乐"指的是一种并不产生于这些源头的快乐;而且很常见的是,最自私的那些行为是受追求这些快乐的欲求决定的,这是各种感官快乐的法则。看起来很清楚的是,对一种不相干快乐的欲求本身就是不相干的;对一种善的快乐的欲求或者是不相干的(我倾向于这么认为),或者不如前面提到的三种善的欲求中的任何一种好;而167 对一种恶的快乐的欲求是恶的,但不如前面提到的三种恶的欲求中的任何一种恶。

与先已提到的三种形式的坏行为不同,自私行为的一般特征是,它并非出自一种恶的欲求,而是出自一种中性的欲求。当

① 指下面这种态度。——译者

人们问到它的坏取决于什么时,他们看一眼就忍不住要说,在比感受另一种更高级的欲求更强地感受任何欲求的时候,有某种恶存在。但很明显,情况不是这样。比如我们可以看看一个士兵,他的义务是在下一天的战斗之前休息。他可能太困了,以致在他那里,那种道德上中性的要休息的欲求要比履行其义务的欲求更强;没有任何人会认为他自私,或者因为此事就认为他更恶了。因此,并非对一种较低级而又比较高级欲求具有更大强度的欲求的单纯感觉构成了自私性,并在道德上是恶的。只有在那意在为自己获取快乐的行为排除并消除了履行某人的义务或为别人带来某种善的事物或快乐的做法时,有关的行为才被认为在道德上是恶的。这样的行为似乎有两种类型,或者毋宁说——因为这些类型很可能会渐渐变弱,进入另一种——在两个极端之间摇摆。在一个极端,它是故意选择自己的快乐,而不是履行义务或者为别人带来善或快乐。在另一个极端,它是从事某种行为,这种行为实际上排除了履行义务或者为别人带来某种善或快乐,尽管关于该履行的义务、关于某种善、关于该为别人而产生的快乐的想法,并不在行动者的头脑中在场。这两种类型可以分别被称作故意的和冲动的自私;在这两者当中,故意的自私更坏。但即便所谓冲动的自私,也常常包含了这样一种模糊的意识:如果一个人停下来想想,他就会看到,在他这么做的时候,他就错过了一个履行他的义务或为别人带来某种善或快乐的机会。

168 这就是两种主要的恶行为——一种更简单又更坏,它在于按恶欲求行动;另一种更复杂又不那么恶,它在于按以下一种中性的欲求而行动:如果我们停下来想想的话,即,排除一种善的欲求常促使,或会促使我们去做的行为。

有一件事情我认为是理所当然的,但在初看之下可能显得

有些悖谬，那就是：产生某种善的事物的欲求是善的，不管那善的事物是自己的还是别人的一种状态——例如在自己的或一位朋友的性格方面的提升，为别人带来某种快乐的快乐也是善的，但当快乐是中性的时（或许我们应该加上“或者当它是善的时”），为自己获取某种快乐的欲求却是中性的，而且当快乐是恶的时，为自己获取快乐的欲求也是恶的。我为了使我的主要陈述的一般轮廓更清晰而在其中忽略了的一种复杂情况，在这里该引入进来了，也就是这里的这一点。在善、恶和中性的快乐之间的区分可以运用于我们想为我们自己获取、也为别人产生的那些快乐之上；而且当我们运用它的时候，我们看到为别人取得某种恶的快乐的欲求（比如看到别人受苦所产生的快乐）其本身就是恶的。主要的对比仍然是清楚的，亦即，为别人产生某种中性的快乐的欲求是善的，而为自己产生它的欲求是中性的。很清楚，这就是我们真正的想法。而且它并非真正悖谬的。因为尽管快乐不管是被行动者还是被别人所享用，它都是一样的，为自己寻求快乐的欲求却不同于为别人产生它的欲求，因为一个人与自己的关系完全不同于他与任何别人的关系。

迄今我所说的，就像是每一种行为都产生于一种、且仅产生于一种动机似的；我们接下来必须考虑从混合动机（mixed motives）出发的一些行为（如果有的话）。部分地出自义务感，部分地出自爱来从事某种行为，这是否可能？如果可能的话，这样一种行为在道德上是比出自纯粹义务感的行为更善还是更恶呢？还有，部分地出自某种善的动机，部分地出自某种中性的或恶的动机来从事某种行为，这是否可能？如果可能的话，对于这样一种行为的道德价值，我们能说些什么呢？

169 很清楚，比如说，一位母亲可能想要她的孩子快乐或善良，

也会认为为孩子创造幸福或善良的条件是她的义务。但她真的可以同时从这两种动机出发行动吗？难道不会必然是其中一种运作，而另一种无效吗？“诸动机的混合”这一隐喻似乎是成问题的，但我们必须至少承认诸动机的合作，或者我们毋宁应该说到“为了形成某个单一动机而进行的诸动机之合作”。我认为，我们很熟悉的是，单纯的良心或单纯的自利不会诱使某个人从事某种困难的行动，但两者合起来就导致他那么做了。多数政客的行为很可能都可以正确地归之于野心、党派感情和爱国主义三者的配合——按不同比例搭配起来；而情况并非就像是我们可以说，“这种行为归因于野心和党派感情和爱国主义”；在他们的许多行为中，似乎这些动机中的两个，或者可能是所有的三个在发生作用。而且，如果我们想劝诱一个人承担某种任务，我们很可能要把支持其观点的各种不同的论据放在他前面，而我们这样做时并不仅仅相信如果一个观点不能打动他，另一个就会，也相信各种不同的观点，或它们中的一些或许会对他有一种累加性的影响；而事实上似乎情况常常就是这样。

我们能否更进一步说，在一个人心智中在场的所有动机在某个特定的时刻*必定*会为了产生他的行动而合作，而这心智是受到它自己的诸种力的合成规律支配的呢？很显然，情况并非如此。如果动机 A 使我们倾向于某种行动，而动机 B 使我们倾向于另一种行动，我们对第一种行动的实施并不必然会被我们从事第二种行动的欲求改变(尽管我们这么做时带有的感情状态被改变了)，我们也并不必然会做出一种在性格上居于两者之间的行动。这样一种行动的实施(比如有两种安全穿越街道的方式时，而我们却采取它们之间的某种不安全的方式)是思想不集中和失去自我控制的标志。当我们能够带着自我控制行动时，我们果断地做出一种行为，而不考虑做另一种行为的犹豫不

决的愿望。尽管如此，我们必须分别考虑两种动机指向同一种170行为的情形。我们可以出自两种动机之和来行动;我们必须这么做吗？我们已经看到,一种与从事某一特殊行为相反的动机可能如此受漠视,以致那照其会被做的那样去做的行为具有已不在场的动机;似乎合理的是假设一种对从事该行为有利的动机同样会被漠视;例如,当义务感和野心都使一个人倾向于从事某种行为时,尽管他对两种动机都有所感知,他可以完全出自其中之一或完全出自另一个来从事该行为;而对人们自己的经验的留意似乎会支持这一观点。

尽管如此,在一种更高和一种更低的动机确实合作起来使我们行动的地方,该行动的道德价值有几何——是比只从更高的动机出发从事它使它具有的道德价值多一些还是少一些？康德假定它的价值会少一些,因为它再也不是"纯粹的"了。这个问题可以以两种完全不同的方式中的一种来看待。这样做就够了：我们考虑两种道德上善的动机,一种比另一种更高级,考虑一种道德上中性的动机,还考虑一种恶的动机;也必须假设这些动机中的每一个在诱使行动者行动时具有一定量的有效性。我们还远未处于一种位置上,使得我们可以正确地指派明确用数字表示的量给诸动机的价值或力量;但如果我们(无疑是任意地)指派这样的量的话,将会帮助我们解决该问题。那么让我们假设,在价值等级上,10代表义务感,8代表爱,0代表对无害的感官快乐的欲求,－8代表恶意;让我们还假设一种行为,在这种行为中,这些动机中的两种在产生某种行为的过程中以相同的力量合作。给诸动机指派其他一些价值或不相等的力量,不会影响论证。康德坚持认为一种行为的价值因为任何比义务感低级的动机在它之中的在场而降格,事实上他是假定,它的价值必定是处于它在完全出自义务感而被从事的情况下会具有的价

值，和它在完全出自低级动机而被从事的情况下会具有的价值之间；例如，一种出自义务感＋对某种无害的感官快乐的欲求而被从事的行为将会具有(10＋0)/2 的价值。一种出自义务感＋恶意[1]而被从事的行为将会具有(10－8)/2 的价值。而既然康德没有指派任何价值(肯定的或否定的)给“病态的”爱，一种出自义务感＋爱而被从事的行为将会具有(10＋0)/2 的价值。如果我们通过指派一种正值(比如 8)给爱来修正他的观点(正如我们已经看到有理由做的那样[2])，一种出自义务感＋爱而被从事的行为就会具有(10＋8)/2 的价值。 171

尽管如此，还是有可能采取一种十分不同的观点；例如主张当另一种动机与义务感合作时，它可能以未遭削弱的力量在场，还可主张，当它存在时，一种道德上中性的动机的加入并不会减少行为的价值，而一种善(尽管不是太善)动机的加入则会增加它。出自义务感＋对某种无害的感官快乐的欲求而被从事的行为可以被估价为 10＋0；而出自义务感＋恶意被从事的是 10－8；出自义务感＋爱被从事的则是 10＋8。如果我们称义务感为 A，爱为 B，对无害的感官快乐的欲求为 C，恶意为 D，那么我们这里描述的各种行为的价值就会被这样估计：

	康德	修正后的康德	替代性观点
出自 A 的行为	10	10	10
出自 $A+B$ 的行为	5	9	18
出自 $A+C$ 的行为	5	5	10

---

① 这种结合可能听起来是悖谬的；但一点点反思就会表明，它并非不可能，事实上也根本不是罕见的。

② 参见 pp. 160－161。

出自 $A+D$ 的行为	1	1	2

也许现在更容易看到这两种估价模式所基于的原则了。在坚持认为(正如康德大体上做的那样)如果两种动机同样有效,为了评定行为的价值,两种动机的总(或净)价值必须被划分成两个部分的时候,康德实际上假定,所有类似的行为都具有同样的动机总强度,以致根据任何其他动机的有效程度,义务感必定不如它单独行动时那样有效。另一方面,我们则提出,不论别的动机是否发挥效用,义务感都可能以同样的强度和有效性在场。或者换种方式说,他假定动机总是正好足以产生现成的行为,而我们则提出有些是可以备用的,这样的话,比如说,在一个出自义务感+爱而从事某种行动的人那里,义务感可能还是足够强大的,可以单从它出发确保该行为的施行;就是说,我们虽然同意康德说在某些情况下,比如说,义务感+一种道德上中性的动机正好足够强大,可以产生某种行为,而且那时行为的价值——如果两种动机都同样有效的话——只有它在出自纯粹义务感被从事的情况下会具有的价值的一半多,我们却提出有其他一些行为,当一种道德上中性的动机在场时,这种行为中的义务感足够强大,可以凭其本身确保对某种行为的从事,而且在那种情况下行为会和它只出自义务感被从事时一样的善。而虽然我们主张有一些行为,在其中义务感+一种下等的善的动机正好足以确保对该行为的从事,而且在那种情况下该行为的价值减少了,我们却提出在另外一些情况下,尽管一种下等的善的动机在场,义务感还是足够强大,可以凭其本身确保对该行为的从事,而且在这种情况下行为的价值要比只出自义务被从事时大。关于动机的这样一种储备或剩余是否实存的问题,除了求助于内省之外别无他法,而且经过内省之后很清楚的是,在许多情况下,当

各种各样的动机使我们倾向于从事某种行为时，它们中的一个或一些就足以导致我们从事它了。因此我们可以在同意康德的“义务感是最善的动机”这一看法的前提下，为普遍受欢迎的对下面这类行为的偏爱辩护：在这些行为中，某些更本能性的充沛的冲动也同样在场。而经验表明，诸种本能性的充沛情感的在场与有效，无论如何也不是与义务感的运作相敌对的。情况并不是，义务感强的人们通常比那些义务感弱的人更少受到充沛情感的影响。而且正如我们尝试表明的那样，高度评价强烈的个人感情，而又不像司空见惯地被认为必需的那样贬损义务感的最高道德价值，也是有可能的。

173

参考书目

罗斯的著作

道德哲学著作

The Right and the Good (Oxford University Press: Oxford, 1930; Hackett: Indianapolis, 1988).

The Foundations of Ethics (Clarendon Press: Oxford, 1939).

其他著作

Aristotle (Methuen: London, 1923; Routledge: London, 1996).

Aristotle: Metaphysics (ed.), 2 vols., (Clarendon Press: Oxford, 1924).

Aristotle: Physics (ed.) (Clarendon Press: Oxford, 1936).

Plato's Theory of Ideas (Clarendon Press: Oxford, 1951).

Kant's Ethical Theory: A Commentary on the 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten' (Clarendon Press: Oxford, 1954).

Aristotle: Parva Naturalia, (ed) (Clarendon Press: Oxford, 1955).

Aristotle: Prior and Posterior Analytics (ed.) (Clarendon Press: Oxford, 1957).

Aristotle: De Anima (ed.) (Clarendon Press: Oxford, 1961).

论道德哲学的文章

'The Basis of Objective Judgements in Ethics', *International Journal of Ethics*, 37 (1927), 113–27.

'The Nature of Morally Good Action', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 29 (1928–9), 251–74.

'The Ethics of Punishment', *Journal of Philosophical Studies*, 4 (1929), 205–11.

其他作品

The Philosophical Aspect of the Theory of Relativity: A Symposium, by A. S. Eddington, W. D. Ross, C. D. Broad, and F. A. Lindemann, *Mind*, NS 29/116 (1920), 415–45.

'The Authenticity of Aristotle's Categories', in 'Comments and Criticisms', *Journal of Philosophy*, 36 (1939), 427–33.

'The Discovery of the Syllogism', *Philosophical Review*, 48 (1939), 251–72.

'Some Thoughts on Aristotle's Logic', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 40 (1939–40), pp. i–xviii.

lii
'The Date of Plato's *Cratylus*', *Revue Internationale de Philosophie*, 9 (1955), 187–96.

关于罗斯的著作

AL-HIBRI, A., 'Conditionality and Ross's Deontic Distinction', *Southwestern Journal of Philosophy*, 11 (1980), 79–88.
AQVIST, L., '*Prima Facie* Obligations in Deontic Logic: A Chisholmian Analysis Based on Normative Preference Structures', in C. Fehige (ed.), *Preferences* (de Gruyter: Hawthorne, Nev., 1998).
ATWELL, J., 'Ross and *Prima Facie* Duties', *Ethics*, 88 (1978), 240–9.
BAUMRIN, B. H., '*Prima Facie* Duties', *Journal of Philosophy*, 62 (1965), 736–8.
BECK, L. W., 'Sir David Ross on Duty and Purpose in Kant', *Philosophy and Phenomenological Research*, 16 (1955), 98–107.
BERAN, H., 'Ought, Obligation and Duty', *Australasian Journal of Philosophy*, 50 (1972), 207–21.
BRENNAN, S. K., 'Ross, Promises and the Intrinsic Value of Acts', *Lyceum*, 1 (1989), 43–56.
BROWNE, S. S. S., 'Right Acts and Moral Actions', *Journal of Philosophy*, 42 (1945), 505–15.
CHISHOLM, R. M., 'Epistemic Reasoning', *Dialectica*, 36 (1982), 169–77.
DANCY, J., 'Ethical Particularism and Morally Relevant Properties', *Mind*, 92 (1983), 530–47.
—— 'An Ethic of *Prima Facie* Duties', in P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics* (Blackwell: Oxford, 1991).
—— 'Wiggins and Ross', *Utilitas*, 10 (1998), 281–5.
DARWALL, S., 'Under Moore's Spell', *Utilitas*, 10 (1998), 286–91.
EDWARDS, R. B., 'A Criticism of Ross's Hypothetical "I Can" ', *Mind*, 69 (1960), 80–3.
FOX, A. C., 'The Right and the Good Once More', *Australasian Journal of Philosophy*, 28 (1950), 1–28.
FRAZIER, R., 'Moral Relevance and *Ceteris Paribus* Principles', *Ratio*, 8 (1995), 113–27.
GALVIN, R. F., '*Prima Facie* Duty: An Analysis', *Southwest Philosophical Studies*, 100/2 (1990), 41–52.
GARCIA, J., 'On *High-Mindedness*', *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 63 (1990), 98–107.
—— 'The Right and the Good', *Philosophia*, 21 (1992), 235–6.
GAY, R., 'Ethical Pluralism: A Reply to Jonathan Dancy', *Mind*, 94 (1985), 250–62.

GIRILL, T. R., 'On the Defeasibility of Duties', *Journal of Value Inquiry*, 12 (1978), 197–209.

HOOKER, B., 'Ross-Style Pluralism versus Rule-Consequentialism', *Mind*, 105 (1996), 531–52.

—— 'Reply to Stratton-Lake', *Mind*, 106 (1997), 759–60.

JACK, H. H., 'More on *Prima Facie* Duties', *Journal of Philosophy*, 63 (1966), 521–3.

—— 'Note on Doubts about *Prima Facie* Duties', *Philosophy*, 46 (1971), 160–1.

—— 'Utilitarianism and Ross's Theory of *Prima Facie* Duties', *Dialogue*, 10 (1971), 437–57.

JONES, P., 'Doubts about *Prima Facie* Duties', *Philosophy*, 45 (1970), 39–54.

LEWIS, H, 'Moral Freedom in Recent Ethics', in W. Sellars and J. Hospers (eds.), *Readings in Ethical Theory* (Appleton-Century-Crofts: New York, 1952).

MACBEATH, A., 'Duty', *Philosophy*, 23 (1948), 99–115.

MCCLOSKEY, H. J., 'Ross and the Concept of a *Prima Facie* Duty', *Australasian Journal of Philosophy*, 41 (1963), 336–45.

MCCONNELL, T., 'Ross on Duty and Ignorance', *History of Philosophy Quarterly*, 5 (1988), 79–95.

MCNAUGHTON, D., 'An Unconnected Heap of Duties?', *Philosophical Quarterly*, 46 (1996), 433–47.

MORREAU, M., '*Prima Facie* and Seeming Duties', *Studia Logica*, 57 (1996), 47–71.

NEBLETT, W. R., 'W. D. Ross and the Nature of Moral Obligation', *Journal of Value Inquiry*, 7 (1973), 40–51.

NYSTEDT, H., 'The Problem of Duty and Knowledge', *Philosophy*, 26 (1951), 333–46.

PIETROSKI, P., '*Prima Facie* Obligations: Ceteris Paribus Laws in Moral Theory', *Ethics*, 103 (1993), 489–515.

ROSEN, B., 'In Defense of W. D. Ross', *Ethics*, 78 (1968), 237–41.

SAYWARD, C., 'W. D. Ross on Acting from Motives', *Journal of Value Inquiry*, 22 (1988), 299–306.

SEARLE, J. R., '*Prima Facie* Obligations', in J. Raz (ed.), *Practical Reasoning* (Oxford University Press: Oxford, 1978).

SHAW, L. M., 'Can we Choose our Motives?', *Australasian Journal of Philosophy*, 22 (1944), 93–105.

SHOPE, R. K., '*Prima Facie* Duty', *Journal of Philosophy*, 62 (1965), 279–86.

SNARE, F., 'The Definition of *Prima Facie* Duties', *Philosophical Quarterly*, 24 (1974), 235–44.

liv
STRASSER, M., 'Guilt, Regret and *Prima Facie* Duties', *Southern Journal of Philosophy*, 25 (1987), 133–46.
—— 'Ross on the Sense of Duty', *Philosophical Papers*, 16 (1987), 195–207.
STRATTON-LAKE, P., 'Can Hooker's Rule-Consequentialist Principle Justify Ross's *Prima Facie* Duties?', *Mind*, 106 (1997), 751–8.
WHEELER, A. M., '*Prima Facie* and Actual Duty', *Analysis*, 37 (1977), 142–4.
WIGGINS, D., '*The Right and the Good* and W. D. Ross's Criticism of Consequentialism', *Utilitas*, 10 (1998), 261–80; and in A. O'Hear (ed.), *Philosophy, the Good, the True and the Beautiful*, *Philosophy*, 47, suppl. (2000), 175–95.
WOLF, J. C., 'Ein Pluralismus von *Prima Facie* Pflichten als Alternative zu monistischen Theorien der Ethik', *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 50 (1996), 601–10.

关于伦理直觉主义的著作

ATKINSON, G. M., 'A Defense of Intuitions: Their Role in Moral Knowledge', *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 64 (1990), 107–17.
AUDI, R., 'Ethical Reflectionism', *Monist*, 76 (1993), 295–315.
—— 'Intuitionism, Pluralism, and the Foundations of Ethics', in W. Sinnott-Armstrong and M. Timmons (eds.), *Moral Knowledge?* (Oxford University Press: New York, 1996).
—— 'Moderate Intuitionism and the Epistemology of Moral Judgment', *Ethical Theory and Moral Practice*, 1 (1998), 15–44.
—— 'Self-Evidence', *Philosophical Perspectives*, 13 (1999), 205–28.
—— 'A Kantian Intuitionism', *Mind*, 110 (2001), 601–35.
BALGUY, J., *The Foundation of Moral Goodness* (1728), facs. edn. (Garland: New York, 1978), and in L. A. Selby-Bigge (ed.), *The British Moralists: Being Selections from the Writers Principally of the Eighteenth Century*, ii (Dover: New York, 1965).
BINKLEY, L. J., *Contemporary Ethical Theories* (Philosophical Library: New York, 1961).
BRINK, D. O., 'Common Sense and First Principles in Sidgwick's *Methods*', *Social Philosophy and Policy*, 11 (1994), 179–201.
BROAD, C. D., *Five Types of Ethical Theory* (Kegan Paul: London, 1930).
BRODY, B. A., 'Intuitions and Objective Moral Knowledge', *Monist*, 62 (1979), 446–56.

BURTON, R. G., 'Neointuitionism: The Neglected Moral Realism', *Southern Journal of Philosophy*, 25 (1987), 147–52.

BUTLER, J., *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel* (1726), in *The Works of Bishop Butler*, ed. J. H. Bernard, i (Macmillan: London, 1900); and in L. A. Selby-Bigge (ed.), *The British Moralists: Being Selections from the Writers Principally of the Eighteenth Century*, i (Dover: New York, 1965).

CARRITT, E. F., *The Theory of Morals* (Oxford University Press: London, 1930).

—— *Ethical and Political Thinking* (Clarendon Press: Oxford, 1947).

CLARKE, S., *A Discourse Concerning the Unalterable Obligations of Natural Religion* (1706), in *The Works of Samuel Clarke*, ii (J. & P. Knapton: London, 1738), facs. edn. (Garland: New York, 1978); and in L. A.Selby-Bigge (ed.), *The British Moralists: Being Selections from the Writers Principally of the Eighteenth Century*, ii (Dover: New York, 1965).

COHEN, C., 'Natural and Non-Natural Qualities', *Journal of Philosophy*, 55 (1958), 412–29.

CUDWORTH, *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality* (1731), in *The Collected Works of Ralph Cudworth*, ii (Olms: Hildesheim, 1979), and in L. A. Selby-Bigge (ed.), *The British Moralists: Being Selections from the Writers Principally of the Eighteenth Century*, ii (Dover: New York, 1965).

DALY, C. B., 'Inter-War British Ethics, 2: Critics of Intuitionism', *Philosophical Studies* (Ireland), 15 (1965), 96–111.

DANCY, J., 'Intuitionism in Meta-Epistemology', *Philosophical Studies*, 42 (1982), 395–408.

—— 'Intuitionism', in P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics* (Blackwell: Oxford, 1991).

DARWALL, S., 'Moore to Stevenson', in R. J. Cavalier (eds.), *Ethics in the History of Western Philosophy* (St Martin's Press: New York, 1989).

—— *The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640–1740* (Cambridge University Press: Cambridge, 1995).

DURFEE, H. A., 'The A Priori, Intuitionism and Moral Knowledge', *Philosophical Studies* (Ireland), 27 (1980), 55–66.

EWING, A. C., *The Definition of Good* (Routledge & Kegan Paul: London, 1947).

—— *Ethics* (Macmillan: London, 1947).

—— *The Fundamental Questions of Philosophy* (Routledge & Kegan Paul: London, 1951).

lvi

EWING, A. C., *Second Thoughts in Moral Philosophy* (Routledge & Kegan Paul: London, 1959).
FRAZIER, R. L., 'Intuitionism in Ethics', in E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vi (Routledge: London, 1998).
GAUT, B., 'Moral Pluralism', *Philosophical Papers*, 22 (1993), 17–40.
—— 'Rag-Bags, Disputes and Moral Pluralism', *Utilitas*, 11 (1999), 37–48.
GEIGER, G., 'Why there are No Objective Values: A Critique of Ethical Intuitionism from an Evolutionary Point of View', *Biology and Philosophy*, 7 (1992), 315–30.
HEYTING, A., *Intuitionism: An Introduction* (North-Holland: Amsterdam, 1956).
HILL, T. E., *Contemporary Ethical Theories* (Macmillan: New York, 1950).
HUDSON, W. D., *Ethical Intuitionism* (Macmillan: London, 1967).
—— *A Century of Moral Philosophy* (St Martin's Press: New York, 1980).
—— *Modern Moral Philosophy*, 2nd edn. (St Martin's Press: New York, 1983).
JOHNSON, O. A., 'Rightness, Moral Obligation, and Goodness', *Journal of Philosophy*, 50 (1953), 597–607.
—— 'Ethical Intuitionism: A Restatement', *Philosophical Quarterly*, 7 (1957), 193–203.
—— *Rightness and Goodness: A Study in Contemporary Ethical Theory* (Martinus Nijhoff: The Hague, 1959).
JOSEPH, H. W. B, *Some Problems in Ethics* (Clarendon Press: Oxford, 1931).
KARANI, R. N., 'Vindication of Ethical Intuitionism', *Mind*, 71 (1962), 535–8.
KEKES, J., 'Moral Intuition', *American Philosophical Quarterly*, 23 (1986), 83–93.
LEVENBOOK, B. B., and GIRILL, T. R., 'The Parti-Resultantness of Requirement: An Explanation that Failed', *Philosophical Studies*, 37 (1980), 237–49.
LUCAS, J. R., 'Ethical Intuitionism II', *Philosophy*, 46 (1971), 1–10.
MCCLOSKEY, H., 'Intuitionism and Rational Ends: Regan's Account of the Intuitionist's Dilemma', *Journal of Value Inquiry*, 9 (1975), 59–66.
MACINTYRE, A. C., *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century* (Macmillan: New York, 1966); 2nd edn. (London: Routledge, 1998).
MACLAGAN, W. G., 'On being Sure of One's Duty', *Philosophical Quarterly*, 1 (1950), 35–49.

McNaughton, D., 'Intuitionism', in H. LaFollette (ed.), *The Blackwell Guide to Ethical Theory* (Blackwell: Oxford, 2000).
Margolis, J., 'G. E. Moore and Intuitionism', *Ethics*, 87 (1976), 35–48.
Moore, G. E., *Principia Ethica* (Cambridge University Press: Cambridge, 1903; rev. edn. 1993).
—— *Ethics* (Oxford University Press: London, 1966).
—— 'The Conception of Intrinsic Value', in *Principia Ethica*, rev. edn. (Cambridge University Press: Cambridge, 1993).
Muirhead, J. H., 'The New Deontology', *Ethics*, 50 (1940), 441–9.
Nelson, M., 'Intuitionism and Conservatism', *Metaphilosophy*, 21 (1990), 282–93.
—— 'Intuitionism and Subjectivism', *Metaphilosophy*, 22 (1991), 115–21.
—— 'Morally Serious Critics of Moral Intuitions', *Ratio*, 12 (1999), 54–79.
Nowell-Smith, P. H., *Ethics* (Penguin: London, 1956).
Odegard, D., 'On Two Arguments against Moral Certainty', *Mind*, 90 (1981), 79–90.
Phillips, R. L., 'Intuitionism Revisited', *Journal of Value Inquiry*, 6 (1972), 185–99.
Price, R., *A Review of the Principal Questions in Morals* (1758), ed. D. D. Raphael (Clarendon Press: Oxford, 1974); and in L. A. Selby-Bigge (ed.), *The British Moralists: Being Selections from the Writers Principally of the Eighteenth Century* ii (Dover: New York, 1965).
Prichard, H. A., *Moral Obligation*, ed. W. D. Ross (Clarendon Press: Oxford, 1949).
Raphael, D. D., 'Sidgwick on Intuitionism', *Monist*, 58 (1974), 405–19.
—— *Moral Philosophy* (Oxford University Press: Oxford, 1981).
—— 'Les Intuitionnistes d'Oxford', *Archives de Philosophie*, 57 (1994), 281–93.
Rashdall, H., *A Theory of Good and Evil* (Clarendon Press: Oxford, 1929).
Regan, T., 'McCloskey on Rational Ends: The Dilemma of Intuitionism', *Journal of Value Inquiry*, 9 (1975), 42–58.
Reid, T., *Essays on the Active Powers of Man* (1788), in *The Works of Thomas Reid* (1863), ii, ed. W. Hamilton (Thoemmes: Bristol, 1994); and in D. D. Raphael (ed.), *British Moralists 1650–1800*, ii (Clarendon Press: Oxford, 1974).
Schneewind, J. B., 'First Principles and Common Sense Morality in Sidgwick's Ethics', *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 45 (1963), 137–56.

lviii

SCHNEEWIND, J. B., *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy* (Clarendon Press: Oxford, 1977).

SHAW, W. H., 'Intuitionism and Moral Philosophy', *American Philosophical Quarterly*, 17 (1980), 127–34.

SIDGWICK, H., *The Methods of Ethics*, 7th edn. (Macmillan: London, 1907 and 1967); and in *The Works of Henry Sidgwick*, ed. J. Slater, (Thoemmes: Bristol, 1996).

—— *Outlines of the History of Ethics for English Readers* (Macmillan: London, 1954); and in *The Works of Henry Sidgwick*, ed. J. Slater, iv (Thoemmes: Bristol, 1996).

SIMON, C. J., 'On Defending a Moral Synthetic *A Priori*', *Southern Journal of Philosophy*, 26 (1988), 217–33.

SINNOTT-ARMSTRONG, W. 'Intuitionism', in L. C. Becker (ed.), *The Encyclopedia of Ethics*, I (Garland: New York, 1992).

SMITH, M. B. E., 'Ethical Intuitionism and Naturalism: A Reconciliation', *Canadian Journal of Philosophy*, 9 (1979), 609–29.

STRATTON-LAKE, P., 'Why Externalism is not a Problem for Ethical Intuitionists', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 99 (1999), 77–90.

—— *Ethical Intuitionism: Re-Evaluations* (Oxford University Press: Oxford, 2002).

STRAWSON, P. F., 'Ethical Intuitionism', *Philosophy*, 24 (1949), 23–33.

SWANTON, C., 'The Rationality of Ethical Intuitionism', *Australasian Journal of Philosophy*, 65 (1987), 172–81.

URMSON, J. O., ' A Defence of Intuitionism', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 75 (1975), 111–19.

WARNOCK, G. J., *Contemporary Moral Philosophy* (St Martin's Press: New York, 1967).

WARNOCK, M., *Ethics since 1900* (Oxford University Press: London, 1960).

WHITTEMORE, R. C., 'Does the Neo-Intuitionist Theory of Obligation Rest on a Mistake?', *Tulane Studies in Philosophy*, 6 (1957), 101–27.

WILLIAMS, B., 'What does Intuitionism Imply?', in J. Dancy (ed.), *Human Agency* (Stanford University Press: Stanford, 1988); and in Williams, *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982–1993* (Cambridge University Press: Cambridge, 1995).

二十世纪西方哲学译丛

卡西尔:《人论》《人文科学的逻辑》
弗洛伊德:《弗洛伊德后期著作选》
胡塞尔:《逻辑研究》(修订本)《生活世界现象学》《现象学的方法》
　　《欧洲科学危机和超验现象学》
柏格森:《创造进化论》
波普尔:《客观知识》《猜想与反驳》
卡尔纳普:《世界的逻辑构造》
拉卡托斯:《科学研究纲领方法论》
蒯因:《从逻辑的观点看》
艾耶尔:《语言、真理与逻辑》《二十世纪哲学》
加达默尔:《真理与方法》《哲学解释学》
马尔库塞:《爱欲与文明》《单向度的人》
罗素:《我们关于外间世界的知识》
赖尔:《心的概念》
克里普克:《命名与必然性》
萨特:《存在主义是一种人道主义》
雅斯贝斯:《时代的精神状况》《生存哲学》
法伊尔阿本德:《反对方法》《自由社会中的科学》
本格:《科学的唯物主义》
劳丹:《进步及其问题》
夏佩尔:《理由与求知》
普特南:《理性、真理与历史》
塞尔:《心灵、语言和社会》《心、脑与科学》
米德:《心灵、自我与社会》
沃特金斯:《科学与怀疑论》
莱维-斯特劳斯:《结构人类学》
奥伊肯:《生活的意义与价值》
德里达:《论文字学》
T·内格尔:《人的问题》
E·内格尔:《科学的结构》
范·弗拉森:《科学的形象》
欧克肖特:《政治中的理性主义》
海德格尔:《林中路》(修订本)《现象学之基本问题》
利科:《历史与真理》《活的隐喻》
罗蒂:《后哲学文化》
帕菲特:《理与人》
阿佩尔:《哲学的改造》、
达米特:《分析哲学的起源》
巴雷特:《非理性的人》
丹图:《叙述与认识》
韦尔默:《后形而上学现代性》
罗斯:《正当与善》